

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Petar Vedriš

PROBLEMATIKA OTUĐENJA U RADOVIMA ROUSSEAU I MARXA

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Luka Bogdanić, doc

Zagreb, srpanj 2019.

Sadržaj

Uvod	4
1 Rousseau – civiliziranje čovjeka	5
1.1 Antropološka pitanja kod Rousseaua: čovjek i razvoj civilizacije: Prirodno stanje i problematika znanstvenog napretka	5
1.2 Novo promišljanje društvenog ugovora i kritika prethodnih paradigmi	10
1.3 Prirodno stanje nasuprot građanskog stanja	15
1.4 Rousseauova politička antropologija ili pitanje slobode i otuđenja	19
2 Marx – humaniziranje društva.....	24
2.1 Otuđenje u Marxovim ranim radovima	24
2.2 Otuđenje u procesu rada	27
2.3 Reifikacija i otuđenje – problematika fetišizma.....	32
Zaključak	35
Bibliografija	37

Sažetak

Ovaj rad će pokušati objasniti koncept otuđenja u radovima J.J. Rousseaua kao i u radovima K. Marxa, s naglaskom na antropološku motivaciju oba filozofa. Otuđenje kao koncept se ne može opisati u potpunosti, ali je prisutno u polju filozofije još od vremena J.J. Rousseaua. Prvenstveno, otuđenje se pojavljuje u političkom smislu, otuđenjem čovjekovih prirodnih prava stvaranjem društva. No, otuđenje se ne svodi samo na političku sferu, ono se pojavljuje i u ekonomskom kao i društvenom smislu. Čovjek se više ne promatra kakav jest po sebi, već kako on izgleda drugima u društvu. Ekonomsko otuđenje kao teorija pojavljuje se u radovima K. Marxa u formi otuđenog rada. Čovjek se otuđuje kroz rad, od predmeta proizvodnje, samog rada, zatim sebe i drugih ljudi. Kao posljedica ekonomskog otuđenja kroz rad, čovjek postaje poput robe kapitalističkom društvu.

Ključne riječi: Rousseau, otuđenje, društvo, Marx, otuđeni rad, kritička teorija

Abstract

This paper will try to explain the concept of alienation in the works of J.J. Rousseau as well as the works of K. Marx, with emphasis on the anthropological motivation of the two philosophers. Alienation or estrangement as a concept can not be fully explained in specific terms, yet it has been present in the field of philosophy since the time of J.J. Rousseau. First and foremost, it has been present in a political sense, through the estrangement of man's natural rights through the creation of society. But it can not be reduced to its political meaning. Alienation also appears in an economic and social sense. Man no longer views himself as he is, but as well as how he appears to others in society. Economic alienation is a theory present in the works of K. Marx, in the form of alienated labour. Man alienates himself through labour, from the product of his work, from the act of production. from himself and from others. As a consequence of economic alienation, man himself becomes a commodity in a capitalist society.

Keywords: Rousseau, alienation, society, Marx, alienated labour, critical theory

Uvod

Namjera je ovog rada pokušati objasniti elemente otuđenja u radovima J. J. Rousseaua i K. Marxa. Pojam otuđenja u filozofiji ima više značenja; najpoznatija vrsta otuđenja je otuđenje radnika kroz rad u radovima Karla Marxa, što je najjasnije vidljivo u *Ekonomsko – filozofskim rukopisima* (1844). Otuđenje kao takvo ne svodi se nužno na ekonomsku sferu, već se može promatrati i u okvirima društva i političke zajednice. Takvo otuđenje nalazimo u radovima J. J. Rousseaua, koji u *Društvenom ugovoru* (1762) opisuje otuđenje čovjeka iz njegovog prirodnog stanja u društvo.

Kada se čovjek otuđuje u radu, on to ne čini namjerno ili svjesno, već je primoran na otuđenje zbog mnoštva elemenata koji se pojavljuju u kapitalističkom načinu proizvodnje i zbog koristi drugih, a ne samog radnika. To otuđenje ostavlja negativne posljedice na čovjeka, te produbljuje razlike između ljudi, kako horizontalno tako i vertikalno (ili unutar vlastite društvene klase, ili između klasa proletera-radnika i buržuja-vlasnika). Otuđenje koje opisuje Rousseau odvija se također na više razina, no one su većinom implicitno sadržane u otuđenju posredovanom društvenim ugovorom. Ono se odnosi se na potpuno otuđivanje naših prava iz prirodnog stanja kako bi mogli ostvariti društveni odnos i društvenu zajednicu. Za razliku od ranijih kontraktualista, bitno je napomenuti da se Rousseau jedini do tada bavio potpunim ili simetričnim prenošenjem prava čovjeka u prirodnom stanju ka čovjeku građaninu u društvu. No, ono ne dolazi bez posljedica i ljudi društva nisu isti ljudima u prirodnom stanju. Također se pojavljuje pitanje društvene nejednakosti, koje sa sobom društveni ugovor donosi – što točno tvori i razlikuje građanina-citoyena od građanina-bourgeoisa. Odgovor na to pitanje nalazi se u sferi tog istog otuđenja i eventualne potpune ljudske emancipacije koju postulira Marx.

Stoga će u ovom radu biti analizirane antropološke teorije J.J. Rousseaua i njegov stav prema društvu kao političkoj zajednici, ekonomskom (društvenom i političkom) otuđenju u radovima K. Marxa te pokušati pokazati kako je jedna od teorija mogla utjecati na drugu unatoč vremenskim i društvenim razlikama vremena dvaju filozofa.

1 Rousseau - civiliziranje čovjeka

1.1 Antropološka pitanja kod Rousseaua: čovjek i razvoj civilizacije: Prirodno stanje i problematika znanstvenog napretka

Rousseauova antropološka perspektiva nije vidljiva samo u *Društvenom ugovoru* (1762) kao krajnjem djelu vezanom za njegov politički emancipacijski projekt, već i u ranijim dvjema raspravama – *Raspravi o znanosti i umjetnosti* (1750) te posebice u *Raspravi o nejednakostima* (1755). Njegova teorija društvenog ugovora ne proizlazi iz opravdanja društva, već pripremanja čovjeka za društvo, istovremeno uzimajući u obzir pojedinca i interakcije u društvu. Na to je potaknut zamislima poput odnosa morala i političkog stanja, političkog otuđenja koje proizlazi iz samog društvenog ugovora i sa njime povezanim društvenim otuđenjem, ljudskih strasti u prirodnom stanju i društvu. Kako bi mogli analizirati otuđenje u njegovim radovima, potrebno je krenuti od djela važnog za njegovu tematiku otuđenja i morala a i ovaj rad: *Raspravi o znanosti i umjetnosti*. Samim time, otvara se put uvođenju ostalih elemenata koji će biti proučeni u ostalim poglavljima.

Rasprava o znanosti i umjetnosti je djelo koje je Rousseaua učinilo poznatim u polju filozofije. Rousseau je pak smatrao da je to ujedno i najmanje važno od njegovih djela, u usporedbi sa *Društvenim ugovorom* (1762), *Emilom* (1762) i *Novom Heloizom* (1761). U toj raspravi Rousseau se bavi stvarnim utjecajem znanosti i umjetnosti na ljudsku sreću i život.¹ Središnja misao *Rasprave o znanosti i umjetnosti* je njegovo vjerovanje da umjetnosti i nauke, umjesto da potpomažu moral i prirodu čovjeka, čine upravo suprotno. Umjetnosti i nauke, rođene iz dokolice, udaljavaju čovjeka od njegove prirode i postaju oruđa društvene kontrole nad ljudima, pod izlikom zadovoljavanja društvenih potreba i želja.

„Duh ima svoje potrebe, baš kao i tijelo. Jedne čine osnov društva, druge ugone. Dok se vlada i zakoni brinu za sigurnost i blagostanje svojih podanika, znanost, književnost i lijepe umjetnosti, koje su možda manje samovoljne, ali moćnije, obavijaju cvjetnim vijencima željezne lance kojima su okovani, guše u ljudima osjećaj iskonske slobode za koju su čini se rođeni, tjeraju ih da vole to svoje ropstvo i čine od njih ono što nazivamo uglađenim narodima.“²

¹ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o znanosti i umjetnosti*, u: „Politička misao: časopis za politologiju“, Vol. 16, br. 1, (1979), str. 31.

² Ibid., str. 34.

Takva uljudnost, kako je Rousseau naziva, stvara robove od ljudi, koji se zatim trude što više udovoljavati nametnutim društvenim normama, zaboravljajući na svoju prirodu. Slična razmišljanja o ponašanju ljudi u društvu naspram prirodnog stanja i prirode čovjeka, vidljivi su i kasnije u *Raspravi o nejednakostima* (1755) i *Društvenom ugovoru*. Prema njemu, vanjsko držanje i manire čovjeka (posredovani društvenim stanjem, koje je pod utjecajem umjetnosti i nauka tog vremena) nipošto ne odražavaju stvarno unutarnje stanje i raspoloženje čovjeka. Ljudi koji su uistinu posvećeni vrlini negoduju pred društvenim dotjerivanjem a vrlini je to dotjerivanje strano, jer ono je izmišljeno samo da nešto prikriva, a načela dopadljivosti i jednoobraznosti dovode do uniformiranosti naših znanja i ponašanja.³

Rousseau također tvrdi da pravo proizlazi iz nepravедnosti, povijest iz proučavanja tiranije i zločina te da bi nauke bile isprazne kada bi njihovi predmeti bili išta drugo doli poroka. Njihov korijen je dokolica a posljedice i uzroci istovremeno poroci. Rousseau zatim postulira kako je u politici dobar čovjek koristan čovjek, te da ono što umjetnosti i nauke proizvode u srži ne doprinosi društvu kao cjelini i čovjeku kao pojedincu. Jedna od najvažnijih stvari koja prati nauke i umjetnost je luksuz. Luksuz je također rođen iz dokolice i taštine, a nauke i umjetnosti se ne realiziraju ako nema luksuza.⁴ Ovdje se može povući paralela sa *Raspravom o nejednakostima*, u kojoj navodi kako materijalno bogatstvo dovodi do nejednakosti među ljudima i iskrivljuje odnose. Povijesno gledano, kaže Rousseau, najvažniji stupanj kvarenja morala biva stavljanje luksuza, umjetnosti i nauka na prvo mjesto, čak i prije održanja države i političkog društva. Vrline poput pravičnosti, umjerenosti, velikodušnosti, ljudskosti i hrabrosti bivaju stavljeni u pozadinu, a usvajanje umjetnosti i nauka na prvo mjesto.

„Odakle sve te zablude ako ne od one nesretne nejednakosti među ljudima, koja postoji u vidu razlikovanja nadarenosti i omalovažavanju poštenja? To je najočitiji rezultat svih naših učenja. i najopasnija njihova posljedica. Od čovjeka se više ne traži da bude pošten, već nadaren; ni od knjige da bude korisna, već da je lijepo napisana.“⁵

Ovdje je vidljivo da Rousseau izjednačava ne samo vrlinu sa korisnošću (kao što to pokazuje primjer knjige i čovjeka), već i nejednakost sa društvenim uvjetima poput nadarenosti ili poštenja. Zamisao o percepciji nas samih kroz mišljenja drugih pojavljuje se kasnije u *Raspravi o nejednakostima* i *Društvenom ugovoru*. Ljudi se otuđuju od samih sebe u trenucima kada im je mišljenje drugih važnije od njihove vlastite autentičnosti, što je kod

³ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o znanosti i umjetnosti*, u: „Politička misao: časopis za politologiju“, Vol. 16, br. 1, (1979), str. 35-36.

⁴ Ibid., str. 39-42.

⁵ Ibid., str. 44.

Rousseaua vidljivo u političkom društvu, koje na takav način gubi svoj smisao. Ono daje prednost zabavnim i dopadljivim talentima umjesto biti političkog života – korisnosti. Stoga zaključuje kako ne bismo trebali ganjati ugled koji proizlazi iz interakcija posredovanim naukama i umjetnostima, te da ne tražimo sreću u mišljenju drugih ako je ne možemo pronaći u nama samima.⁶ Time se ujedno mogu vidjeti i korijeni društvenog otuđenja koje razrađuje u okvirima društvene nejednakosti u *Raspravi o nejednakostima* i koju pokušava ispraviti u *Društvenom ugovoru*.

Matthew D. Mendham u radu *Enlightened Gentleness as soft indifference: Rousseau's critique of cultural modernization* (*Prosvjetljena nježnost kao blaga ravnodušnost: Rousseauova kritika kulturalne modernizacije*, 2010) proučava *Raspravu o znanosti i umjetnosti* kako bi istražio pogoduje li uistinu ekonomska i kulturalna modernizacija nekog društva razvitku luksuza i samim time stavlja članove tog društva u stanje omekšalosti (*flabby softness*) umjesto da ih usmjerava prema idealima prosvjetiteljstva – senzibilnosti prema drugima i sebi (*gentleness*). On smatra kako je Rousseau uvidio da je „omekšavanje“ članova društva kroz luksuz najbolja metoda korumpirane države. Mendhamova tvrdnja temelji se na teoriji *le doux commerce* (nježna trgovina), prema kojoj društva sa većom ekonomskom (i samim time društvenom) interakcijom postaju, kao i njihovi pojedinci, prijemčivijima prema određenim negativnim društvenim promjenama. Pojam *le doux commerce* podrazumijeva uvjerenje da se ljude u komercijaliziranim društvima stavlja pod pritisak dokazivanja kroz društveno korisne prakse, poput trgovine i materijalnih dobara. Društvo u kojem ljudi svoje odnose temelje na materijalnoj razmjeni, svoje principe sreće također temelji na materijalnom uspjehu, što neminovno ostavlja kulturalni i moralni utjecaj na ljude. Mendham Rousseaua stavlja u središte *le doux commerce* teorije, jer vjeruje da je *Rasprava o znanosti i umjetnosti* jasan izražaj njegova nezadovoljstva materijalnom iskwarenošću i lažnim sjajem koji se vezuje uz umjetnosti i nauke, odnosno luksuz koji ih omogućuje i dovodi do iskwarenosti.⁷

Iako je Rousseauova *Rasprava o nejednakostima* od te dvije rasprave bogatije djelo po pitanju ekonomske kritike te se fokusira na posljedice materijalnih društvenih uvjeta (a to su naravno, društvene nejednakosti), Mendham naglašava kako Rousseau već u *Raspravi o znanosti i umjetnosti* uviđa društvenu iskwarenost materijalnim - temelje nejednakosti kojom se kasnije bavi. Samim time, genezu Rousseauove misli o politici, moralnosti i otuđenju (što

⁶ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o znanosti i umjetnosti*, u: „Politička misao : časopis za politologiju“, Vol. 16, br. 1, (1979), str. 46.

⁷ Usp. M. D. Mendham, *Enlightened Gentleness as soft indifference*, u: *Rousseau's critique of cultural modernization*, u: „History of political thought“, Vol. 31, br. 4., str. 605-608.

društvenom, što političkom) on prati od *Rasprave o znanosti i umjetnosti* gdje Rousseau uviđa uzroke, preko *Rasprave o nejednakostima* u kojoj analizira posljedice (postulirajući izvor nejednakosti) a u *Društvenom ugovoru* jasno pokušava ispraviti probleme društva koje, smatra Mendham, prepoznamo već u prvoj raspravi.⁸ Moguće je da je *le doux commerce* teorija donekle utjecala na Rousseaua, ako uzmemo u obzir niz povijesnih analiza velikih carstava koje predstavlja u *Raspravi o znanosti i umjetnosti*. Uz pomoć tih analiza on postulira negativni utjecaj luksuza (i recipročno tome znanosti i umjetnosti) na moral, navodeći kako, luksuzna carstva propadaju kada ih se suoči sa carstvima koja se ne zamaraju sjajem zlata, umjetnosti i nauka.⁹

U drugoj raspravi, *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* (1755) napisanoj kao pokušaj točnijeg utvrđivanja podrijetla i utjecaja društvene nejednakosti među ljudima Rousseau se ponovo koristi reflektivnom metodom¹⁰ i analizom čovjeka u prirodnom stanju. To je tematika koja je osnova za *Društveni ugovor*, pretpostavljajući dakle razliku između čovjeka u prirodnom stanju i društvu te kako pomiriti osobne slobode i društvenu zajednicu. Stoga se Rousseau u *Raspravi o nejednakostima* bavi analizom ljudskog stanja, od najprimitivnijih društava i koncepata ljudske interakcije, uključujući ideje poput ljubavi prema samome sebi kao pojedincu i osjećajima koje razvijamo u odnosu sa drugima poput samoljublja. Na tom putu nalaze se i određeni društveni i ekonomski fenomeni tehnološkog razvoja, poput otkrića poljoprivrede i metalurgije, te uz njih povezanu diobu rada. Stoga, kako bismo upoznali izvore društvene nejednakosti, moramo upoznati ljude same a ne kakvima ih je okolina stvorila.¹¹

Budući da napredak ljudske vrste i društva ljude sve više udaljava od njihovog prirodnog stanja (misao koja se pojavljuje po prvi put u prvoj raspravi), izvore nejednakosti među ljudima treba tražiti prilikom njihova izlaska iz njega.¹² Pored prirodnih nejednakosti (na koje čovjek jednostavno nema utjecaja), postoje društvene nejednakosti. Ta vrsta nejednakosti prema njemu odnosi se na prednosti koje jedni imaju na štetu drugih u obliku bogatstva, moći, poštovanja ili čak pokornosti drugih. Rousseau negira vezu između prirodnih

⁸ Usp. ibid. 608-611

⁹ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o znanosti i umjetnosti*. u „Politička misao : časopis za politologiju“, Vol. 16, No. 1, (1979), str. 36-39.

¹⁰ Ova metoda, koju Rousseau izlaže u predgovoru *Rasprave o nejednakostima* i početku prve knjige *Društvenog ugovora* ne znači da kani razmatrati čovjeka i prirodno stanje povijesno, već gledajući čovjeka kakav jest, pokušati zaključiti kakav je bio u prirodnom stanju. Naime, kako bi se otkrila prava povijest čovjeka po Rousseau potrebno je gledati izravno u ljudsku dušu, te putem imaginacije slijediti tragove koje ljudska priroda daje da bi se rekonstruiralo prirodno stanje.

¹¹ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, u: J.J.Rousseau, *Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978, str. 24.

¹² Usp. ibid, str. 24-24.

i društvenih nejednakosti, s obzirom na posljedice koje bi prihvaćanje veze između njih podrazumijevalo.¹³

Kako se društvo i rad razvijaju, dolazi do nečeg što Rousseau naziva *pripitomljavanjem čovjeka*:

„Isto je tako i s čovjekom: postavši društven i rob, postao je slab, bojažljiv, ponizan, a svojim mlitavim i mekušnim načinom života uspio je istodobno oslabiti i snagu i hrabrost.“¹⁴

Ljudi su svakako drugačiji od životinja, no i oni se mogu pripitomiti. Možda korijen takvog pripitomljavanja dolazi djelomično i iz užitka u luksuzu koji poznajemo iz *Rasprave o znanosti i umjetnosti*. Dvije su razlike po pitanju pripitomljavanja životinja i ljudi; čovjek se može voditi slobodnom voljom te za razliku od životinje koja će cijeli život ostati ono što jest po rođenju, te da čovjek ima dar usavršavanja; no to je ujedno i izvor zala koja ljudi čine.¹⁵ Rousseau zaključuje kako su određene osobine dovele čovjeka iz prirodnog stanja do formiranja društva, a najvažnije od njih su slobodna volja i usavršivost.¹⁶

Već ranije spomenuta važna faza u ljudskom razvitku dolazi s pojavom obrade tla i metalurgijom. Rousseau u *Raspravi o nejednakostima* slikovito tvrdi kako su „za pjesnika srebro i zlato, ali za filozofa željezo i žito civilizirali ljude i upropastili ljudski rod“.¹⁷ Neposredna posljedica obrade zemljišta je i podjela istog, što dovodi do ustanovljenja imovine i zakona koje su je štitile pred drugima. Razvitak rada dovodi do podjele rada - izum koji se tada činio korisnim, no Rousseau tvrdi kako je izazvao više štete nego koristi - razlike u radnim sposobnostima i snalažljivosti dovode do nejednakosti među ljudima, koje postaju sve jasnije i veće; ljudi nemaju iste sposobnosti, u kombinaciji sa razmjenom dobara koja je često više pogodovala jednima a manje drugima.¹⁸ Ljudska ljubav prema sebi već davno se počela mijenjati u samoljublje i pohlepu, a u ovom trenutku biva najizraženija. Ljudi gledaju jedni na druge kao na sredstva ostvarenja svojih ciljeva a ne kao svrhe po sebi kao što bi to moglo biti u prirodnom stanju.¹⁹

„Budući da su najmoćniji i najbjeđniji stvarali sebi, silom ili potrebama, neku vrstu prava na štetu drugih, koje je, po njima, bio jednako pravu vlasništva, slomljenu jednakost slijedio je još gori

¹³ Usp. ibid., str. 29-30.

¹⁴ J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, str. 34.

¹⁵ Usp. ibid., str.35-36

¹⁶ Usp. ibid., str.35-44.

¹⁷ Ibid., str. 56.

¹⁸ Usp. ibid., str. 56-57.

¹⁹ Usp. ibid., str. 58.

nered: otimačine bogatih, razbojstva siromašnih, razularene strasti uzagušili su prirodno milosrđe i još slabašan glas pravde, te učinili ljude škrtima, slavohlepnima i zlima“.²⁰

U trenutku kada bogati shvaćaju da se moraju zaštititi od siromašnih, da moraju zaštititi svoja bogatstva i nadmoć u društvu, dolazi do sjedinjenja zajednice u obliku ugovora:

„Ujedinito se, rekao im je, da bismo od tlačenja zaštitili slabe, zadržali častohlepne i osigurali svakome posjed koji mu pripada, ustanovimo pravila pravde i mira kojima će se svi biti dužni pokoravati, koja neće ni za koga praviti izuzetak i koja će na stanovit način ispravljati hirove sreće, potčinjavajući zajedničkim dužnostima jednako moćnog i slabog.“²¹

Kao najvažniji i najveći tehnološki uspjeh uistinu možemo smatrati društveni ugovor, koji, smatra Rousseau, stabilizira i konsolidira društvene uvjete neke zajednice (iako nepravedne). Društveni uvjeti opisani u dvjema raspravama i prvoj knjizi *Društvenog ugovora* ne ulijevaju sigurnost u održanje takvog društva, stoga se nameću pitanja – na koje načine i kako Rousseau uspijeva opravdati društveni ugovor te sagraditi vlastitu kontraktualističku teoriju unatoč problemima koje društvo i ulazak u sporazumnu zajednicu sa sobom nosi?

1.2 Novo promišljanje društvenog ugovora i kritika prethodnih paradigmi

Ono po čemu je Rousseauov kontraktualistički stav drugačiji od Hobbesova i Lockeova stava jest upravo taj da on odbacuje klasične vidove osnivanja ili održanja društvenog ugovora, čime se stavlja u poziciju u kojoj mora pronaći potpuno novi način legitimacije političkog autoriteta.²² Među ostalim, Rousseau odbacuje i mogućnost crkvenog opravdanja svjetovne vlasti:

„Svaka vlast dolazi od Boga, priznajem, ali i svaka bolest dolazi od njega. Je li stoga zabranjeno pozivati liječnika? Priznajmo, dakle, da sila ne stvara pravo i da smo obavezni pokoriti se samo zakonitim vlastima.“²³

Hobbes, koji u svojoj teoriji društvenog ugovora utvrđuje vlast monarha-suverena, temelji legitimaciju društvenog ugovora na zamisli da su svi podanici suverena jednaki jedni

²⁰ Ibid., str. 59.

²¹ J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, str. 60.

²² R. Raunić, *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, u: „Filozofska istraživanja“ 133-134, God. 34 (2014). Sv. 1-2, str. 7.

²³ Ibid, str. 96-97.

pred drugima, utoliko da nijedan nema veće pravo nad onim drugim, dok istovremeno suverenu-vladaru prilažu sva svoja prava putem društvenog ugovora, u svrhu preživljavanja u surovom svijetu. U četiri knjige svog djela o društvenom ugovoru *Levijatan* (1651), Hobbes državu vidi kao kolektivno tijelo sastavljeno od njegovih ljudskih dijelova koji zajedno tvore Levijatana. Te ljudske sastavnice prvobitno se nalaze u prirodnom stanju u kojima se povode strastima, dok s druge strane postoji potreba za uvođenjem reda i konsenzusa. S obzirom na to da svi ljudi teže sve većem rastu moći postoji sve veća potreba da se uđe u zajednicu, posredovanu društvenim ugovorom, kako bi se osigurale sloboda i život.²⁴ Hobbes vrhovnu moć suverena opravdava upravo ljudskom prirodom od koje želi pobjeći u prirodnom stanju; navodi kako je vrhovni autoritet suverena ovdje da kazni kršitelje društvenog ugovora, jer ljudi imaju čast i privatno vlasništvo.²⁵

Locke u *Dvije rasprave o vladi* (1689) proširuje nešto što je prisutno već u *Levijatanu*: pravo na vlasništvo. Svojina pojedinaca je pravo na udio u imovini ili svojini svojih roditelja i pravo nasljeđivanja, dok bi država trebala pojedincu jamčiti pravo zaštite njegove imovine. Za Lockeja prirodno stanje je stanje savršene slobode pojedinca, ono nije stanje samovolje jer pojedinac nema pravo naškoditi drugima, niti sebi. Prema takvom prirodnom zakonu, trebaju biti zasnovani i zakoni države. Rad je također inherentan za Lockeja jer čovjek kroz rad ostvaruje proizvode svoga rada - imovinu. Ljudi posjeduju neke neotuđive svojine a to su život, sloboda i pravo na imetak – dok bi definicija te slobode potpadala u sferu voljnog raspolaganja prvo svojom osobom, zatim djelatnostima i imetkom.²⁶ Stoga je, logično, da se ljudi ujedinjuju u zajednicu radi očuvanja tih istih prava i međusobne koristi.

Rousseau pretpostavlja kako se sjedinjenje u društveno-političku zajednicu događa onda kada ljudi uviđaju da mogu imati više koristi u suradnji s drugima, što je istovremeno i trenutak kada se ljudski rod počinje kvariti, što je vidljivo iz ranije dvije rasprave. Ono što je inherentno kontraktualističkim teorijama a i Rousseauu, jest *potpuno otuđenje vlastitih prava u korist cijele zajednice*; ali Rousseau je jedini koji tvrdi da bi ta razmjena odnosno otuđenje prava trebalo biti simetrično i da bi društvena zajednica trebala sadržavati sva prava i prednosti koje imamo u prirodnom stanju:

²⁴ Usp. T. Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 94-102.

²⁵ Usp. ibid., str. 123-130.

²⁶ Usp. J. Locke, *Dvije rasprave o vladi*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2013., str. 190-208.

„Pronaći takav oblik udruživanja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjavajući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije. To je osnovni problem koji rješava društveni ugovor.“²⁷

Stoga Raul Raunić u svom radu *Rousseauov politički emancipacijski projekt* zaključuje da je Rousseau;

„ideju suvereniteta, suprotno Bodinu i Hobbesu, vezao uz ideju jednakosti, slobode te volje i prava. Bodin i Hobbes izvode pojam suverenosti iz ideje dominantne i asimetrične moći, koja, bez obzira na to je li nastala ugovorom, osvajanjem ili dosjelošću, pripada vladaru, a nasuprot podanicima.“²⁸

Već u *Raspravi o nejednakostima* Rousseau tvrdi kako društvo nastaje onda i tamo gdje počinje vlasništvo. Rousseau smatra kako plodovi prirode i zemlja pripadaju svima a da je onaj koji je prvi ogradio zemljište ujedno i osnivač civiliziranog društva. Vlasništvo nastaje kao posljedica društvenih i tehnoloških procesa koji se događaju tijekom razvoja ljudskog društva, poput otkrića obrade zemljišta i metalurgije, podjele rada koja je nužno uslijedila i općenito razvoja društvenih zajednica.²⁹ Ljudi shvaćaju da mogu ostvariti veću korist ako surađuju, te se pojavljuju povremena udruženja koja prestaju postojati kada je ostvaren neki pothvat. Pojavljuje se i obitelj kao vrsta rane društvene institucije temeljene na pravilima, iz koje se razvijaju veće zajednice, koje dijele određena zajednička obilježja i običaje. Stoga Rousseau zaključuje kako se pripitomljava ne samo ljudsko tijelo već i duh. Ljudi se prilagođavaju novom društvu tako da uče da se moraju pokazati što boljima, biti što cjenjeniji ispred svoje kolibe ili zajednice, osjećaju potrebu za nečim što je u prirodnom stanju potpuno strano i nepotrebno: potvrda od strane drugih. Postepeno, ljudski postupci dobivaju na moralnosti, odnosno, njihova djela imaju posljedice u zajednici u kojoj se nalaze.³⁰

„Čim su se ljudi počeli uzajamno poštovati i čim se u njihovu duhu začela ideja uvažavanja, svatko je smatrao da na to ima pravo i nikome više nije bilo moguće nekažnjeno zbog nje pogriješiti. Odatle su proizašle, čak i među divljacima, prve dužnosti pristojnosti, i odatle je svaka svjesna nepravda postajala uvreda, jer je u zlu kojim je rezultirala nepravda uvrijeđeni gledao prezir svoje osobe, što je češće bilo nesnošljivije i od samog zla.“³¹

Prevladavajuća misao koja povezuje i nazire se iz opreka prirodno - društveno, pojedinačno - opće, sloboda - pravo te moralnog - političkog jest pitanje autentičnosti

²⁷ J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 101.

²⁸ Usp. R. Raunić, *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, u: „Filozofska istraživanja“ 133-134, God. 34 (2014). Sv. 1-2, str. 10.

²⁹ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, u cit., str. 51-52.

³⁰ Usp. ibid, str. 53-54.

³¹ Ibid, str. 55.

subjekta koji sve te opreke povezuje. Pitanje autentičnosti, bilo u relaciji subjekta sa samim sobom ili sa drugima, povlači određenu etičnost u društvenim interakcijama. Iz takve argumentacije, koja istovremeno povezuje političko otuđenje, društveno otuđenje, relaciju i interakciju pojedinca sa drugima (i istovremeno samim sobom) nužno izvire želja za izmirenjem kroz sintezu moralnog i društvenog, odnosno političkog. Alessandro Ferrara u radu *Reflective Authenticity – Rethinking the Project of Modernity* (*Reflektivna autentičnost – preispitivanje projekta modernosti*, 1998) navodi kako Rousseauov pristup pitanju izmirenja autentičnosti subjekta i društva polazi od činjenice da ljudi sami u društvu odstupaju od norme;

„Radije, cijela etika autentičnosti potječe od pretpostavke, da kako bi postali dostojno moralno biće, ne smijemo negirati ili pokušavati suzbiti već prihvatiti nagone, koji nas odvajaju od naših vlastitih principa, a istovremeno se ponašajući tako, da se odnosimo s obzirom i prema moralnim principima.“³²

Stoga se pored političkog opravdanja moralnosti postavlja pitanje unutarnje strukture društvene zajednice u kojoj se ljudi nalaze i kako ljudi sudjeluju u društvu. Rousseau smatra da obaveze prema društvu moraju poštivati svi; društvenim ugovorom se odričemo svojih prirodnih prava i sloboda za društvene slobode i moralno stanje. Pod vodstvom opće volje (*volonté générale*) koja je zbroj svih naših volja, svaki od nas u zajednicu unosi svoju osobnost i cijelu svoju snagu i sposobnost te se tom razmjenom smatra nerazdvojnim dijelom cjeline. Pošto opća volja ne može biti išta drugo osim zajedničkog interesa, zakoni isto tako ne mogu biti pravila koja bi štetila čovjeku već samo koristila. Stoga je jasno da zakoni ne mogu sadržavati išta što se odnosi na pojedinačnu volju, već samo opću. Svaku vladavinu temeljenu na takvim zakonima, neovisno o obliku te vladavine, Rousseau naziva republikom. Takvim udruživanjem stvara se kolektivno ali i moralno tijelo koje ima onoliki broj članova koliki broj ljudi je sastavlja. Rousseau tvrdi kako je ta skupina pojedinaca nekad tvorila grad, a danas tvori republiku ili političko tijelo. Pojedinačno ti članovi društva nazivaju se građanima, skupno narodom, a podanici jer su potčinjenim zakonima države koje pak sami propisuju.³³ Drugim riječima, ugovor se temelji na uzajamnoj obavezi pojedinca i cjeline, odnosno građanina i političkog tijela te je ta razmjena simetrična - svaki pojedinac ima istovremeno obaveze prema drugim pojedincima i prema političkom tijelu koje oni zajedno tvore. Suveren je političko tijelo (Rousseau eksplicitno tvrdi kako suveren nije u ovom slučaju jedna osoba – vladar, već je suveren opća volja svih) te ima obaveze donositi zakone koji nisu

³² A. Ferrara, *Reflective Authenticity – Rethinking the Project of Modernity*, str. 6-7.

³³ Usp. J.J.Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 101-102.

protiv drugih ili na korist jednoga, jer to nije ono što konstituira opću volju i samim time društveno - političku moralnu zajednicu. Iz takvog sustava racionalnog konsenzusa neminovno slijedi to da svi pojedinci postaju sunositelji opće volje – principa zajedničkog političkog odlučivanja.³⁴ Povreda ugovora je istovremeno povreda svih koji su se njime udružili, iz čega proizlazi da Rousseau čvrsto brani ideju društva u kojem se svakog tiče donošenja i održanja zakona i pravila koja vrijede za sve, do te mjere da se pojedinca u društvu treba prisiliti da bude slobodan na takav način.³⁵

Lucio Colletti u svojoj knjizi *Ideologija i društvo* (1982) kroz analizu radova na temu Rousseauovih političke teorije dolazi do zaključka da se niz autora slaže kako Rousseau u svojoj misli primat daje politici kao globalnom odgovoru na probleme društva, te da je za njega zlo koncept koji se rađa isključivo iz društva – zlo se izjednačava sa ranije spomenutom nejednakošću. Refleksije na temu građanskog društva navode Collettija na tvrdnju da Rousseau uistinu tvrdi kako svi problemi čovjeka sežu iz građanskog društva, ali da on bez njega ne može.³⁶

Građansko društvo kao prirodni korak nakon prirodnog stanja, posredovano društvenim ugovorom, daje čovjekovim djelima i djelovanju moralnost koju u prirodnom stanju čovjek nije poznao. Rousseau vjeruje da dužnost zamjenjuje nagone, pravo i zakoni prohtjeve a razum nadjačava strasti i vodi put. Čovjek, istina, gubi prirodnu slobodu ali dobiva građansku, koja je potpunija i bolja, iako je ograničena općom voljom i zakonima. Ranije spomenuti princip simetričnosti Rousseauovog društvenog ugovora među ostalim odnosi se i na spomenuto prenošenje prava na svojinu u prirodnom stanju na imovinu u društvu – Rousseau ne negira vlasništvo. U prirodi se svojina, odnosno u ovom slučaju zemljištvo (od kojeg sve i proizlazi, plod i zarada) zaposjeda ako nije prije bilo nastanjeno, ako se uzima onoliko potrebno za opstanak i ako se radom i obradom učini plodnim, a u društvu pojedinac dobiva pravnu zaštitu da uživa u toj nepokretnoj imovini. Ljudi bi stoga trebali uistinu biti jednaki putem ugovora i prava, iako su nejednaki po snazi ili mogućnostima. Dakle, ranije spomenuta ideja koja se pojavljuje u *Drugo raspravi* - potvrđivanje i zaštita imovine čovjeka zakonima građanskog društva, u *Društvenom ugovoru* postaje činjenicom - čovjek ulaskom u građansko društvo postaje politički slobodan, odnosno, njegova djela dobivaju moralnost a on eksplicitno dobiva i pravo na imovinu. Valja

³⁴ Usp. R. Raunić, *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, u: „Filozofska istraživanja“ 133-134, God. 34 (2014). Sv. 1-2, str. 8.

³⁵ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str., str. 101-104.

³⁶ L. Colletti, *Ideologija i društvo*, str. 158-162.

napomenuti da to stoji u kontrastu sa njegovim ranijim tvrdnjama o vlasništvu i ulaženju u društvenu zajednicu, što je jasno vidljivo upravo u *Raspravi o nejednakostima* u kojoj tvrdi kako je vlasništvo i želja za moći glavni razlog društvene nejednakosti³⁷, a zakoni društva služe održanju te nejednakosti i omogućuju moćnima da vladaju siromašnima.³⁸

Dakle, Rousseau piše *Društveni ugovor* sa svim ovim tezama na umu, i unatoč tome pokušava ispraviti nejednakosti i utemeljiti pravednu i egalitarnu zajednicu ljudi, temeljenu na isto tako pravednom društvenom ugovoru. Ljudi ulaze u zajednicu svojevolski, i trebali bi zajedno tvoriti zakone po kojima će živjeti pravedno i korisno. No, koji su mehanizmi koji bi osiguravali pravedan odnos među pojedincima, pojedincima i državom i osigurali da ne prevladaju sebični interesi pojedinaca?

1.3 Prirodno stanje nasuprot građanskog stanja

Sa gornjim analizama na umu mogu se bolje prepoznati elementi koji u *Društvenom ugovoru* ali i ranijim dvjema raspravama uistinu čine razliku između prirodnog stanja i društva. Ne uzimaju se u obzir samo psihološki i sociološki pozadinski motivi nego i ekonomski, politički i moralni motivi koji nas razlikuju u ta dva stanja. Rousseau gleda na društvene institucije i društveni ugovor onako kako oni trebaju biti izgrađeni: s obzirom na ljudsku prirodu i potrebe. Pri tome je po Rousseau „upravo građanstvo, kao ljudski konstrukt, izvuklo sve potencijalne negativnosti iz ljudske prirode“³⁹ Stoga je po Rousseau moderno društvo, kao što piše Hotimir Burger:

“ambijent koji ne pogoduje čovjeku, njegovoj 'nobilitas ingentia', urođenoj plemenitosti, nego ga otuđuje njemu samome. Time je inauguriran motiv otuđenja“⁴⁰.

Negativne aspekte koje društvo sa sobom donosi Rousseau opisuje kako u *Raspravi o znanosti i umjetnosti* tako i još detaljnije u *Raspravi o nejednakostima*. U *Društvenom ugovoru* Rousseau predlaže promjene koje bi rezultirale time da se u društvenoj zajednici čovjek formira kao jedinka koja nije sebična odnosno zaokupljena samo sobom i druge ne

³⁷ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 58-60

³⁸ Usp. ibid., str. 60-63.

³⁹ M. Brčić Kuljiš, *Koncepcija pravednosti u filozofiji Jean-Jacquesa Rousseaua*, u: „Filozofska istraživanja“, br. 133-134, god. 34, sv. 1-2, 2014, str. 35.

⁴⁰ H. Burger, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb, 1993, str. 58

gleda kao sredstva za vlastiti probitak ili kao moguću prepreku svojoj slobodi, već sebe gleda kao članom moralne i političke zajednice.

Rousseau tvrdi kako je čovjekovo prirodno stanje, stanje potpune neopterećenosti. U svojoj analizi tijeka povijesti u drugom dijelu *Rasprave o nejednakostima* govori upravo o tome. Tehnologija počinje napredovati, ljudi počinju prosperirati i nadvladavati prirodne uvjete i druge životinje, udružuju se u manja udruženja nalik čoporima. S vremenom se razvija i jezik, koji ljudima omogućuje komunikaciju s drugim pojedincima. Ukratko, civilizacija se nalazi u svojim začecima i ljudi se počinju primitivno okupljati u manje zajednice, te razvijaju osjećaje bliskosti i nužnosti. No, što se više ljudski rod počinje pripitomljivati u takvim zajednicama, a na površinu izlaze pojedinci sa više talenta od onih drugih, rađa se i ljubomora i zavist. Rousseau navodi kako je to tek bio prvi korak prema nejednakosti.⁴¹ Eventualno, dolazi do ranije spomenutog razvitka tehnologije, odnosno metalurgije i agrikulture, za koje smatra da su pokrenule prva promišljanja o zavisti prema drugome čovjeku zbog njegova vlasništva, a vlasništvo kao takvo je neposredno povezano sa podjelom rada.

„Iz obrade zemljišta nužno je proizašla njegova dioba, a iz jedanput priznatog vlasništva prva pravila prava. Jer da bi se dalo svakome svoje, potrebno je da netko može nešto imati.“⁴²

Pored kritike prirodnog zakona i načina na koji se on uspostavlja u teoriji društvenog ugovora te vlasništva, Rousseau već ovdje najavljuje velik dio vlastite tematike koju će obrađivati u drugoj raspravi ali i *Društvenom ugovoru*;

„Gledajući ljudsko društvo hladnim i nezainteresiranim pogledom, ono kao da nam pokazuje samo nasilje moćnika i tlačenje slabih, pa se duh buni protiv surovosti prvih ili žali zaslijepljenost drugih. I kako ništa među ljudima nije manje postojano od tih vanjskih odnosa, koji su češće plod slučaja nego razuma, koje zovemo moć ili nemoć, bogatstvo ili siromaštvo, ljudska nam uređenja na prvi pogled izgledaju kao da su osnovana na brežuljcima živog pijeska.“⁴³

Stoga Rousseau želi u *Društvenom ugovoru* do kraja istražiti negativne strane takve ljudske zajednice koja stvara nejednakosti sama po sebi (ono što započinje u *Raspravi o nejednakostima*) te definirati novu osnovu za društvene odnose kako bi se ispravile nejednakosti, konstituirajući pravednu i egalitarnu političku zajednicu. Pravednost i dužnost djelovanja zamjenjuju instinkte i fizičke porive, a pravo ljudske prohtjeve. Umjesto bića koje navode sklonosti, čovjek postaje čovjek uopće; vođen racionalnošću i moralnošću općenite i opće volje. Pojedinac se stoga odriče kako nesigurnosti i jadnog načina življenja ali i svojih

⁴¹ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 46-51.

⁴² Ibid., str. 57.

⁴³ Ibid, str. 27.

prirodnih sloboda, kako bi ostvario i dobio moralnu i građansku slobodu. Ta građanska sloboda se više ne svodi na neograničenu slobodu, već slobodu kroz priznanje od strane drugih i sva jamstva političke zajednice a moralna emancipacija podrazumijeva sigurnost od vlastitih i tuđih sebičnih prohtjeva i sklonosti.⁴⁴ Upravo taj korak je ključan u osiguravanju stabilnog poretka građana, jer pojedinac postaje siguran u to, da mu se sloboda i vlasništvo neće oduzeti mimo njegove volje i da ga drugi ne mogu iskoristiti za svoje svrhe.⁴⁵ Pojavljuje se i pitanje moralnog odnosa među ljudima u prirodnom stanju i u društvu. Rousseau tvrdi kako čovjek u prirodnom stanju ima sve što mu treba za život, a da u društvu živi i ponaša se samo onako kako društvo nalaže – dok je Hobbes tvrdio (a taj dio Rousseau i kritizira) da su ljudi u prirodnom stanju nužno u stanju stalnog sukoba.⁴⁶ Rousseau pak tvrdi, da ljudi u prirodnom stanju nemaju nikakav pojam o dobru, te stoga ne mogu imati ni znanje o zlu. Upravo zbog toga su i neograničeni odnosno slobodni sami po sebi. Posjeduju samo ljubav prema sebi (*amour de soi*), koja ih tjera na samoodržanje. Također, pored ljubavi prema sebi, koja se pojavljuje u prirodnom stanju, a omogućuje čovjeku da se sam za sebe brine onoliko koliko mora, pojavljuje se i milosrđe (*pitié*), koje ima zajedničko sa životinjama a koje ga upućuje na to kako se ophoditi prema drugima – ono nas bez dvojbe šalje u pomoć onom koji je treba te zauzima mjesto zakona i vrline u prirodnom stanju. Ljubav prema sebi i samoljublje dva su ključna koncepta u Rousseauovoj teoriji prirodnog i društvenog stanja te daju dovoljan temelj za kritiku društva. Ovo je važno naglasiti, jer prema Rousseauu, razum stvara samoljublje (*amour propre*), a razmišljanje ga učvršćuje, ono tjera čovjeka da misli o sebi. Važno pravilno razlikovati ta dva pojma.⁴⁷ Kao što Rousseau navodi u bilješkama *Rasprave o nejednakostima*, ljubav prema sebi i samoljublje dvije su različite strasti. U prirodnom stanju ljubav prema sebi navodi čovjeka na samoodržanje i koji kada njom vlada razum i samlkost stvaraju vrlinu i čovječnost. Samoljublje pak, je;

„zavisan, patvoren osjećaj stvoren u društvu, koji ima svaki pojedinac kad mari više za sebe nego za druge, koji nadahnjuje ljude na sva zla što ih oni čine jedni drugima i koji je pravi izvor časti.“⁴⁸

Samoljublje, prema Rousseauu, proizlazi iz uspoređivanja sa drugim ljudima⁴⁹, a kao što je već poznato iz *Rasprave o znanostima i umjetnostima*, ljudi ne mogu tražiti sreću i

⁴⁴ Usp. R. Raunić, *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, u: „Filozofska istraživanja“, br. 133-134, god. 34 (2014). Sv. 1-2, str. 15-16.

⁴⁵ Usp. ibid, str. 16.

⁴⁶ Usp. T. Hobbes, *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, cit., str. 90-94.

⁴⁷ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, str. 45-47.

⁴⁸ Ibid, str. 88.

odgovore na pitanja o sebi u drugima.⁵⁰ Strasti poput uvrede, osvete, mržnje i osjećaji poput samoljublja stoga proizlaze strogo iz interakcije sa drugim ljudima.

Michael Locke McLendon u svom radu *Rousseau, Amour Propre and Intellectual Celebrity* (Rousseau, samoljublje i intelektualna slava, 2009). tvrdi kako je Rousseau već u svojoj *Raspravi o znanosti i umjetnosti* potaknuo raspravu i propitkivanje o društvenoj vrijednosti umjetnosti i znanosti. Ta rasprava, smatra McLendon, prvenstveno se fokusira na pitanje društvenih klasa i njihovom negativnom utjecaju na društvo. McLendon vjeruje kako je Rousseauova ideja o samoljublju čovjeka u društvu – *amour propre* iz Rousseauove *Rasprave o nejednakostima* djelomično referiranje na tematiku iz prve rasprave – o opasnostima ugleda i lažnog identiteta ljudi. Također McLendon tvrdi da je, za razliku od ranijih filozofa prosvjetiteljstva, Rousseau vjerovao kako je nagrađivanje temeljeno na nadarenosti jedan od razloga koji omogućuju samoljublju (*amour propre*) da se učvrsti u društvu. Kada se vrijednost nečijeg života svede na njegove kognitivne i intelektualne talente, tvrdi McLendon, ostatak ljudi će se neminovno osjećati inferiornima i samim time dobiti osjećaj bezvrijednosti, te da je *amour propre* djelomično zaslužna za perpetuaciju određenih prirodnih nejednakosti koje se zatim nastavljaju u socijalnom planu.⁵¹ Principi poput ljubavi prema sebi, samoljublju i otuđenju koje posreduje prijelaz iz prirodnog stanja u društvo i zatim društvenog otuđenja koje se time rađa, nije nešto što se pojavljuje kao potpuno nov koncept u Rousseauovim radovima, kao što je vidljivo iz ranije analize dviju rasprava i *Društvenog ugovora*. Rahel Jaeggi tvrdi da su te ideje, iako povezane, po svojoj prirodi oprečne; s jedne strane Rousseau otuđenje proučava iz perspektive *autentičnosti* u odnosu subjekta sa samim sobom, dok se otuđenje u okvirima društvenih sloboda pojavljuje u *Društvenom ugovoru*, gdje on, kao što je već rečeno, pokušava „pomiriti“ slobode pojedinca u društvu i odgovornosti političke zajednice kao članova jednih prema drugima, kao i iz perspektive cjelina-pojedinac. Prema Jaeggi, *Rasprava o nejednakostima* bavi se strogo negativnim posljedicama otuđenja čovjeka u društvu, *Društveni ugovor* kao svrhu sadrži „normativni ideal neotuđenog oblika socijalizacije“.⁵²

⁴⁹ Usp. ibid, str.88.

⁵⁰ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o znanosti i umjetnosti*. u „Politička misao : časopis za politologiju“, Vol. 16, br. 1, (1979), str. 46.

⁵¹ Usp. M. L. McLendon, *Rousseau, Amour Propre and Intellectual Celebrity* u. „The Journal of Politics“, Vol. 71, br. 2 (2009), str. 506-507 .

⁵² Usp. R. Jaeggi, *Alienation*, str. 7.

1.4 Rousseauova politička antropologija ili pitanje slobode i otuđenja

Rousseau proučava naše osobne slobode u odnosu sa slobodama drugih ljudi u zajednici: kako spojiti granice pojedinca sa granicama slobode drugoga a da društvo i dalje funkcionira na način da svi možemo ostvariti prednosti koje nam ono može pružiti. Drugim riječima, ljudi nisu neprijatelji u prirodnom stanju, već žive neovisno o drugima, stoga se pita kako zadržati te slobode i prava u društvu i da istovremeno ostvarimo napredak za sebe i za druge.⁵³ U *Emilu* on postavlja temelje za odgoj čovjeka kao pojedinca, čovjeka koji unatoč moralnoj iskvarenosti društva zadržava svoju osobnost, dok u *Društvenom ugovoru* to čini na način da kroz određene političke (društvene) institucije i političko djelovanje pojedinca od čovjeka stvori građanina, aktivnog člana političke zajednice – *citoyena* u punom smislu te riječi – stoga je ispravno promatrati njegov politički emancipacijski projekt u okvirima istovremenog obrazovanja čovjeka kao privatne osobe (*Emile*) i kao člana zajednice, pri čemu je njegov javni odgoj kao građanina donekle zatumljavanje njegove ljudske prirode, a njegov odgoj privatne osobe za svrhu ima zadržavanje izvornih ljudskih osobina, ali u relaciji na društvo u kojem se nalazi. Drugim riječima, tek nakon što bivamo odgojeni kao privatna osoba i stječemo vlastitu racionalnu volju, u stanju smo postati članovi društvene zajednice.⁵⁴

Rousseauova *Rasprava o nejednakostima*, koja uvodi tematiku prirodnog stanja i samim time prirodnog čovjeka, jedno je od važnijih djela koja omogućuju raspravu o otuđenju u društvu u *Društvenom ugovoru*. Čitajući *Društveni ugovor*, Karlfriedrich Herb u radu *Autonom oder authentisch? Rousseau und die Ambivalenzen des modernen Bürgerseins* (*Autonomno ili autentično? Rousseau i ambivalentnosti modernog građanstva*, 2009), zaključuje kako mnoge teorijske i praktične premise iz navedena dva djela dolaze u pitanje: posebice kada se Rousseau referira na *alienation totale* (potpuno otuđenje). Potpuno otuđenje prava i sloboda koja pojedinci uživaju u prirodnom stanju, putem društvenog ugovora, glavni je preduvjet za sudjelovanje u građanskom životu. Herb smatra da time Rousseau pokazuje kako društveni ugovor za njega nije samo pravna pretpostavka, već politička metamorfoza. Za Rousseaua ljudi ne postaju samo puki sudionici društva kao kod ranijih kontraktualista, već ih pretvara u aktivne građane republike. Na taj način, smatra Herb, politička autonomija građanina postaje uvjet moralne autonomije čovjeka.⁵⁵

⁵³ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 98.

⁵⁴ R. Raunić: *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, cit., str. 6.

⁵⁵ Usp. K. Herb: *Autonom oder authentisch? Rousseau und die Ambivalenzen des modernen Bürgerseins* u: *Annual Review of Law and Ethics* 20, 2012. str. 97.

U onoj mjeri u kojoj Rousseauov pedagoško-privatni projekt u *Emileu* treba utjecati na ljudsku nutritivu i formiranje kao mislećih bića za sebe, toliko njegov politički projekt ima za cilj izboriti autentičnost i autonomiju našeg novog, građanskog Ja unutar političkog tijela, u koje se svojevolumno potpuno otuđujemo u svrhu boljeg života. Kako bi bolje razumjeli Rousseauov politički emancipacijski projekt, prvo moramo razumjeti njegovu perspektivu; Rousseauovo doba, prema R. Rauniću, obilježavaju društveni standardi koristi, interesa i sebičnosti naspram željene moralnosti, vrline i harmonijskog suživota sa drugima u društvu. Takvi uvjeti postojanja nedvojbeno dovode do „izobličenja ljudske prirode i njezina moralnog posrnuća“.⁵⁶

Zdravko Perić u radu *Politička psihologija Rousseauova „plemenitog divljaka“* opisuje povezanost između dihotomije ljubavi prema sebi i samoljublja sa djelovanjem u praktičnom, političkom životu kojeg društvo od nas svakodnevno zahtijeva:

„Teško je zamisliti da bi netko bio zadovoljan sa samim sobom ako bi vrednovanje i procjena o njemu isključivo dolazila od drugih, a ne od njega samog. U tom slučaju takav pojedinac koji bi ovisio isključivo o mišljenju drugih ne bi imao vlastiti identitet i ne bi bilo moguće tematiziranje sebstva.“⁵⁷

Konkretna povezanost između unutarnjeg čovjekovog osjećaja za samovrednovanje i njegovog suživota u društvu jasno pokazuje koliko Rousseau u obzir uzima samog čovjeka i izgradnju društvenog sustava usmjerenog upravo za očuvanje identiteta individue. No što točno dovodi u vezu društveno otuđenje koje dolazi kao posljedica nejednakosti i političko otuđenje koje je nužno za ulazak u zajednicu ljudi? Jaeggi pronalazi tvrdnju o nedostatku onoga što opisuje kao *relaciju sa samim sobom u interakciji sa drugima* u Rousseauovoj *Raspravi o nejednakostima*, gdje Rousseau jasno navodi kako „divljak živi sam po sebi, društveni čovjek, uvijek izvan sebe, zna živjeti samo po mišljenju drugih“.⁵⁸ Jaeggi u tome vidi korijene otuđenja koje se prema njoj ispoljava kao neautentičnost subjekta, što se u kasnijim konceptima otuđenja (kao kod Marxa) može interpretirati kroz sferu ekonomskog otuđenja u potrošačkom društvu. Nadalje, smatra kako otuđenje može opisivati *relacije u koje subjekti ulaze ne svojevolumno ili barem bez osjećaja ispunjenosti i identiteta* – kao kada radnici gledaju na rad kao nužnost a ne ispunjenje, jer su otuđeni od svojeg rada. Ti pokušaji definiranja otuđenja nužno dovode do zaključka da, otuđenje u sebi sadrži društveni moment, kao što je ranije već rečeno. S jedne strane depersonalizacija ljudskih odnosa (kao što to može biti primjer kod Rousseaua) i reifikacija odnosa s druge strane (kao što je to kasnije primjer

⁵⁶ R. Raunić: *Rousseauov politički emancipacijski projekt*, cit., str. 5.

⁵⁷ Z. Perić, *Politička psihologija Rousseauova „plemenitog divljaka“* u „Filozofska istraživanja“ 145, God. 37, Sv. 1, 2012, str. 158.

⁵⁸ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, cit., str. 70.

kod Marxa. Apstraktnost koja se ističe u procesu komodificiranja proizvoda ljudskog rada koju uviđa Marx je jedan od primjera koje navodi da potkrijepi tu tezu.⁵⁹ Uzevši to u obzir, pitanje čovjekove slobode dobiva više dimenzija, ono biva više od samog političkog otuđenja prava čovjeka u prirodnom stanju ulaskom u društvo.

Dimitrije Sergejev u knjizi *Otuđeni čovjek* smatra da su se teoretičari društvenog ugovora, poput Spinoze, Hobbesa i Rousseaua, alijenacijom označavali čin kojim čovjek napušta svoju prvobitnu slobodu da bi se udružio u zajednicu društvenog ugovora.⁶⁰ Drugim riječima, pristankom na društveni ugovor, ljudi otuđuju svoja prava koja su imali u prirodnom stanju, predajući se u ruke suverenu, koji ih štiti te stječu sigurnost i red civiliziranog društva.⁶¹ Za razliku od Hobbesa ili Spinoze, smatra Sergejev, Rousseau dublje istražuje i pokušava definirati određene antropološke elemente društvenog ugovora – ljudi se u strahu od nesigurnosti i nemogućnosti daljnjeg razvitka ujedinjuju u zajednicu koja im prema Rousseau daje mnogo veće šanse za održanje nego prirodno stanje.⁶² Takva zajednica, definirana od strane htijenja tih istih pojedinaca, temelji se na tome da predstavlja njihove interese i ne bi smjela imati ikakve suprotne interese od interesa tih pojedinaca.⁶³

Sergejev smatra kako Rousseau u *Raspravi o nejednakostima*, koja je napisana prije *Društvenog ugovora*, naglašava upravo negativne aspekte otuđenja, odnosno građanskog društva, te da se u *Društvenom ugovoru* vide Rousseauovi pokušaji uvođenja pozitivnih elemenata otuđenja kroz društvo - nešto što se također može usporediti sa Marxovim stavovima o otuđenju, pri čemu se „rani Marx“ fokusira prvenstveno na negativne strane otuđenja filozofski, dok u kasnijoj, „zrelijoj“ fazi Marx u obliku kritike otuđenja piše o mogućnosti prevazilaženja otuđenja.⁶⁴

Sergejev uviđa neke od ranije spomenutih pozitivnih elemenata otuđenja čovjeka kod Rousseaua, da „Čovjek alijenacijom u društvenom ugovoru zamjenjuje svoje instinktivno ponašanje pravom, što daje njegovim postupcima značaj moralnosti.“⁶⁵ Ta misao se jasno vidi u *Društvenom ugovoru*, i prije toga nazire u *Raspravi o nejednakostima*.⁶⁶ Čovjek dakle, zamjenjuje svoju prirodnu, prividnu slobodu građanskim društvom i mogućnošću da se

⁵⁹ Usp. R. Jaeggi, *Alienation*, Columbia University Press, New York, 2014, str. 4-5.

⁶⁰ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, Školska knjiga, Zagreb, 1986 str. 13.

⁶¹ Usp. ibid., str. 13.

⁶² Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 102.

⁶³ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, cit., str. 19.

⁶⁴ Usp. ibid., str. 19-20.

⁶⁵ Ibid., str. 20.

⁶⁶ Usp. J.J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 102-103.

realizira u svojoj punini.⁶⁷ Naravno negativne strane odricanja od svojih prirodnih prava su dio onih pozitivnih prava, a prvenstveno se odnose na uvođenje privatnog vlasništva, koje među ostalim, čini čovjeka nejednakim drugima, u društvenom smislu. Kao što je već rečeno, Rousseau u *Raspravi o nejednakostima* uviđa da je izvor nejednakosti među ljudima upravo razlika u tome što neki posjeduju puno više a drugi mnogo manje. Rousseau je smatrao da samo provođenje društvenih odluka treba ovisiti isključivo o pojedincima i općoj volji te da je svaki pojedinac predstavnik odluka društva, jer svaki slobodan narod donosi odluke sam.⁶⁸ Do sličnog zaključka dolazi i Rahel Jaeggi, nadopunjavajući pojmove pozitivnog (političkog) i negativnog (društvenog) otuđenja koja uočava Sergejev, pojmovima *autentičnosti* kao prihvaćanje vlastite prirode (u relaciji sa samim sobom) te *društvene slobode* kroz relacije i interakcije sa drugima u društvu.⁶⁹

Iz svega navedenog može se zaključiti kako je važno moći razlikovati otuđenje u vidu ulaska u društvo posredovano društvenim ugovorom i društveno otuđenje ali ta dva pojma su u Rousseauovim djelima neraskidivo povezani. Bez obzira na to koliko koncept otuđenja podlozan interpretaciji, unutar okvira kritičke teorije on je ključan za kritičko promišljanje suvremenog društva. Iz ranije analize *Rasprave o nejednakostima* jasno je vidljivo da je društvena nejednakost snažno povezana otuđenjem između pojedinaca i njihovom željom za samoostvarenjem, često na štetu drugih. To je očigledno i iz primjera odnosa čovjeka sa samim sobom u prirodnom stanju, kao i relacije sa drugim ljudima u društvu, posredovanim pojmovima ljubavi prema sebi - *amour sui* i iskvaženim osjećajem u društvu – *amour propre* ili samoljubljem. Činjenica da ljudi shvaćaju kako ovise o drugima kako bi ostvarili svoje potrebe, između ostalog dovodi ih i do želje da iskoriste vlastitu moć nad drugima, kako bi postigli svoje ciljeve.⁷⁰

Utoliko se čini ispravnim zaključiti da Rousseau kroz političko otuđenje, ako je ispravno i potpuno, želi izbjeći društveno otuđenje. Društveno otuđenje, osnaženo materijalnim nejednakostima među ljudima i moralnom iskvarenošću izaziva da se ljubav prema sebi, koju bi inače i dalje vodila milostivost i dobrota, pretvori u samoljublje. Pitanje relacije subjekta sa samim sobom ali i drugima, te otuđenje koje proizlazi u društvu pojavljuje se i kod Marxa, ali u drugačijem obliku.

⁶⁷ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, str. 20.

⁶⁸ Usp. ibid., str. 20-21.

⁶⁹ Usp. R. Jaeggi, *Alienation*, cit., str. 7.

⁷⁰ Usp. J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, cit., str. 45-46.

2 Marx – humaniziranje društva

2.1 Otuđenje u Marxovim ranim radovima

U Marxovom djelu ne nailazimo na jednoznačno određenje otuđenja, već možemo zamijetiti kako u različitim periodima njegova stvaranja izlaze u prvi plan različite karakteristike tog fenomena, pri tome Marx koristi i različite termine kako bi opisao otuđenje. Ovaj dio rada bavi se bavi prvenstveno (ali ne samo) fenomenom otuđenja kakvog ga nalazimo opisanog u poglavlju *Otuđeni rad* u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (1844) te u nešto manjoj mjeri problematikom fetišizma na koju nailazimo u *Kapitalu* (1867). Utoliko treba naglasiti, kako u analizi otuđenja u Marxovim ranim radovima nailazimo na termine *Entfremdung* i *Entäusserung*⁷¹, te da ih Marx uglavnom u tom kontekstu koristi kao sinonime. U *Kapitalu* osim što nailazimo na pojam fetišizam (u prvoj glavi I toma), u poglavljima 48. i 51 III toma susrećemo se i sa termin *Verdinglichung*⁷².

Ono historijsko i antropološko što Marx dodaje pojmu otuđenja, smatra Dimitrije Sergejev, je da se Marxu otuđenje pojavljuje kao sastavni dio ljudskog postojanja i odvija na više različitih razina u čovjekovu životu kao bića koje stvara.⁷³ Otuđenje kao misao o osiromašenju čovjeka pojavljuje se u Marxovim *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (iz 1844). U poglavlju *Otuđeni rad* Marx opisuje četiri glavna oblika otuđenja čovjeka odnosno radnika, putem razvitka društva i sa tim razvojem povezanim osiromašenjem čovjeka koji proizvodi. Takvo otuđenje dolazi u četiri različita ali povezana oblika: otuđenje čovjeka od proizvoda koji proizvodi, od sebe samoga, od drugih ljudi i od samog proizvodnog procesa. Marxovim riječima, otuđenje se ne događa putem mehanizacije i automatizacije već izravno opredmećenjem rada radnika.⁷⁴

⁷¹ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli* str. 46.

⁷² Tako npr. u III tomu Marx piše. „U kapital- profit, ili još bolje: kapital, zemlja – zemljišna renta, rad – najamnina, u ovom ekonomskom trojstvu, kao jedinstvu sastavnih delova vrednosti i bogatstva uopšte s njegovim izvorima, usavršena je mistifikacija kapitalističkog načina proizvodnje, *postvarenje društvenih odnosa*, neposredna sraslost materijalnih odnosa proizvodnje s njihovom istorijsko-socijalnom određenošću [K. Marx, *Kapital*, tom III, Prosveta, 1978, str. 690, kurziv moj] i usp. K. K. Marx, *Kapital*, tom III, cit., str. 738].

⁷³ Usp. ibid., str. 47.

⁷⁴ Usp. ibid., str. 48.

„Ostvarenje rada toliko se pojavljuje kao obestvarenje da se radnik obestvaruje do smrti od gladi. Opredmećenje se toliko pojavljuje kao gubitak predmeta da je radnik lišen najnužnijih predmeta, ne samo predmeta za život nego i predmeta rada. Prisvajanje predmeta pojavljuje se toliko kao otuđenje da radnik ukoliko proizvodi više predmeta, utoliko manje može posjedovati i utoliko više dopijeva pod vlast svog proizvoda, kapitala.“⁷⁵

Dakle, osiromašenje i otuđenje odvija se putem izrabljivanja ljudskog rada. Ono što se iz toga neposredno postavlja, smatra Sergejev, upravo je otuđenje čovjeka kroz takvu eksploataciju, unutar okvira opredmećenja.⁷⁶

„Jer prema toj pretpostavci je jasno: ukoliko se radnik više izradi, utoliko moćniji postaje tuđi, predmetni svijet, koji on stvara sebi nasuprot, utoliko postaje siromašniji on sam, njegov unutrašnji svijet, utoliko mu manje pripada kao njegov vlastiti svijet. Isto je tako u religiji. Ukoliko čovjek više stavlja u boga, utoliko mu manje pripada kao njegov vlastiti svijet.“⁷⁷

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx raspravlja opredmećenju i sa njim povezanog otuđenja. Tako u odjeljku pod naslovom *Privatno vlasništvo i komunizam* dolazi do zaključka kako je otuđenje kroz opredmećenje, na jedan ili drugi način, sastavni dio društvenog ljudskog života, ono je rezultat opredmećenja čovjekov misli i potreba.

„Dakle opredmećenje čovječjeg bića kako u teoretskom tako i u praktičnom pogledu, bilo je potrebno, kako za to, da čovjekovo osjetilo učini ljudskim, tako i da stvori ljudsko osjetilo, koje odgovara cjelokupnom bogatstvu ljudskog i prirodnog bića.“⁷⁸

Drugim riječima, čovjekovo stvaranje proizlazi iz konstantne dijalektičke opreke i interakcije fizičkih predmeta i ljudskih bitnih snaga⁷⁹, dok je s jedne strane predmet nešto opipljivo, stvarno i rezultat ljudskog stvaranja, s druge strane on je rezultat apstraktne misli koju čovjek opredmećuje i samim time otuđuje od sebe. Stoga Dragutin Leković smatra da otuđenje kroz opredmećenje nije nužno negativno;

„Cijela povijest nastaje razbijanjem homogene, ali neizgrađene stvarnosti (...) Rascjep je izazvala podjela rada. Ona je stvorila niz samostalnih sfera: državu, moral, religiju, umjetnost, znanost itd. To postojanje samostalnih sfera i razvoj kroz te samostalne sfere određuje način ljudskog razvoja posredstvom alijenacije. To je „oblik“ alijenacije inherentan historijskoj stvarnosti“.⁸⁰

Posljedično tome, to *cjepkanje stvarnosti* koje je uslijedilo kao razvitak ljudske misli koju zatim opredmećujemo na jedan ili drugi način, daje stvarnosti dublje značenje i smisao

⁷⁵ K. Marx, *Ekonomsko – filozofski rukopisi* u: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 211.

⁷⁶ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 48.

⁷⁷ K. Marx, *Ekonomsko – filozofski rukopisi* u: cit., str. 211.

⁷⁸ Ibid., str. 247.

⁷⁹ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijenacije u tradiciji i suvremenoj misli*, cit., str. 49.

⁸⁰ Ibid., str. 51.

jer je to *cjepkanje stvarnosti* po sebi izraz ljudske maštovitosti i sposobnosti, mogućnosti da se izrazimo kroz umjetnost, kroz vlastite zamisli i sadržaj. Druga strana otuđenja kroz opredmećenje, ona negativna, jasno je izražena u djelu pod naslovom *Privatno vlasništvo i komunizam* te se nastavlja u djelu *Potreba, proizvodnja i podjela rada*. Marx smatra da je negativna strana opredmećenja - otuđenje koje se pojavljuje kroz rad - sadržana upravo u tom raščlanjivanju ljudske stvarnosti, njene fragmentacije na odvojene, samostalne sfere ljudske misli. Iako tu fragmentaciju stvarnosti, s jedne strane poštujemo jer je izraz naših misli i njihovog opredmećenja u stvarnosti, s druge strane ona dovodi do parcijalizacije kolektivnog vlasništva te do privatnog kapitalističkog vlasništva. U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*, Marx opisuje ono što postaje jednim od temelja njegove teorije ekonomskog otuđenja; opredmećenje je preduvjet stvaranja materijalnog života – stvaranjem čovjek realizira svoje apstraktne misli u fizičke predmete, koji su mu u počecima bili potrebni za preživljavanje. Čovjek proizvodi materijalni život, jer su mu za život potrebne osnovne stvari poput hrane ili mjesta za stanovanje, a nakon zadovoljenja jedne potrebe rađa se druga, i tako dalje. To je vidljivo i u Sergejevoj analizi ekonomskog otuđenja - „Čovjek se bori s prirodom i od nje, u radnom procesu, osvaja svoja životna sredstva“.⁸¹ S razvitkom ljudi i društva, razvijaju se i ljudske potrebe. Stare potrebe zamjenjuju nove, čime se i razvija sama priroda društvenih odnosa. Marx ovaj razvitak i procese zadovoljenja potreba povezuje sa materijalnim osnovama društva. U knjizi *Alienation (Otuđenje)*, 2014) Rahel Jaeggi tvrdi da:

„Ako se, započevši sa Rousseauom, otuđenje smatra *neslaganjem između ljudske prirode i čovjekovog društvenog života*, tada povratak neotuđenom stanju znači povratak ljudskoj biti (...) Ako se otuđenje smatra kontradikcijom između *postojanja i ljudske biti* (kao što to formulira mladi Marx), tada ono otuđeno ne smatramo nečim nešto što *ne bi smjelo biti* već nešto što u određenom smislu *nije realizirano* (...) Stoga je otuđeno ono stanje koje je samo po sebi logički i ontološki pogrešno.“⁸²

Sergejev, referirajući se na *Njemačku ideologiju* (1846/1932) i Marxovu podjelu društva na proizvodne snage i proizvodne odnose⁸³ definira podjelu ljudske stvarnosti na vertikalnu i horizontalnu dimenziju, a obje proizlaze iz antropološke perspektive. Vertikalna dimenzija, tvrdi Sergejev odnosi se na čovjekov odnos prema prirodi, dok se horizontalna odnosi na čovjeka u relaciji prema drugima, odnosno društvu. Stoga Sergejev tvrdi da se vertikalna dimenzija odnosi na ono što Marx naziva proizvodne snage (odnos čovjek -

⁸¹ Ibid., str. 54.

⁸² R. Jaeggi, *Alienation*, str 27.

⁸³ Usp.K. Marx, F. Engels, *Njemačka ideologija* u *Rani radovi*, cit., str. 337-355.

priroda) a horizontalna, koja ovisi o proizvodnim snagama nekog vremena, Marx naziva proizvodnim odnosima (odnos čovjek - društvo), odnosno socijalnim oblikom saobraćanja.⁸⁴

Ti odnosi mogu se pratiti u Marxovim radovima *Njemačka ideologija* gdje eksplicitno navodi proizvodne snage i proizvodne odnose, što se zatim nastavlja i u njegovim takozvanim „zrelijim“ radovima poput *Kapitala*. Sergejev smatra da Marxovo shvaćanje historije i osnova otuđenja ima jasnu putanju od njegovih ranih radova pa sve do takozvane zrelije faze, iako smatra da u njegovoj ranijoj fazi ti pojmovi nisu u potpunosti objašnjeni te da se u kasnijoj fazi Marxova stvaralaštva oni pojavljuju u drugačijem obliku.⁸⁵

Iako Marx otuđenje u svojoj zrelijoj fazi više ne proučava iz filozofsko - antropološke perspektive, on svejedno povlači temelje ekonomskog otuđenja iz svojih ranijih radova, što potvrđuje da se Marx bavio otuđenjem u svojim začetima te da je to misao koja ga prati i kasnije. Izuzev poglavlja *Fetiškog karaktera robe* u kojem Marx Sergejev smatra, da iako se Marx u *Kapitalu* rijetko izravno referira na otuđenje, evidentno je da se Marx u njemu oslanja na tematiziranje otuđenja koje se pojavljuje u *Njemačkoj ideologiji*.⁸⁶

2.2 Otuđenje u procesu rada

Leković smatra kako se otuđenje kroz rad izražava u dva glavna vida – otuđenje u aktu proizvodnje i otuđenje u rezultatu proizvodnje.⁸⁷ Prvi vid tog otuđenja odnosi se na otuđenje u odnosu prema vlastitoj djelatnosti čovjeka, dok se drugi vid odnosi na otuđenje prema proizvodu same djelatnosti proizvodnje. Ta dva vida, smatra Leković, međusobno utječu jedan na drugi, zbog čega se otuđenje odvija u sferi samootuđenja radnika (u odnosu na proces) i otuđenje stvari (u odnosu na proizvod).⁸⁸ Iz procesa opredmećenja ljudskog rada, u procesu proizvodnje kao i u njegovim plodovima (proizvodima), čovjek se otuđuje na četiri glavna načina, spomenuta u poglavlju *Otuđeni rad*, a cjelokupna Marxova analiza, ponovo, pokazuje svoje antropološke korijene;

⁸⁴ Usp. D. Sergejev, *Otuđeni čovjek: teorija alijencije u tradiciji i suvremenoj misli*, cit., str. 54.

⁸⁵ Usp. ibid., str. 54-55.

⁸⁶ Usp. ibid., str. 58.

⁸⁷ Usp. D. Leković, *Marksistička teorija otuđenja*, str. 147.

⁸⁸ Usp. ibid., str. 148.

„Izvlačenjem vrijednosti iz predmetnog svijeta raste obezvređivanje čovjekova svijeta u upravnog razmjeru. Rad ne proizvodi samo robe; on proizvodi sebe sama i radnika kao robu, i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe.“⁸⁹

Sve to ga dovodi do zaključka da se čovjeku:

„njegov proizvod, suprotstavlja (...) kao tuđe biće, kao sila nezavisna od proizvođača“, dok je proizvod rada „koji se fiksira u jednom predmetu koji se postvario (...) opredmećenje rada.“⁹⁰

Marx smatra da ostvarenje rada kroz opredmećenje dovodi do inverzije posljedica koje bi rad za radnika trebao imati. Radniku se opredmećenje rada postavlja kao gubitak i ropstvo predmeta, a samo prisvajanje postaje vlastit suprotnost – otuđenje. Taj proces nastavlja se u izrabljivanju radnika te dolazi do njegova siromaštva dok se kapitalist bogati.⁹¹ Nadalje, Marx opisuje otuđenje čovjeka kroz rad pomoću pojma opredmećenja jer radniku transformacija prirode i materije nisu svrha ni izvori uživanja - opredmećenje u kojem se potvrđuje i ispoljava - već sredstvo pukog preživljavanja i bogaćenja kapitaliste. Umjesto da stvara za sebe, sam radnik kao i rad postaju samo sredstvo i dio procesa u koji radnik nema ni uvid. Stoga Marx tvrdi da čovjek postaje robom svog predmeta, dobivajući predmet svoga rada i sredstva za uzdržavanje, a vrhunac takvog robovanja predmetu i radu jest upravo to da radnik takvim opredmećenjem i otuđenjem dobiva smisao samo kao radnik, a ne kao stvaralačko biće.⁹² Po Marxu su ljudi prije pojave kapitalističkih načina proizvodnje stvarali prema mjeri i potrebi – onoliko koliko im je trebalo za život i preživljavanje. S vremenom se potrebe i zahtjevi ljudi, njihove sposobnosti i oruđa razvijaju, te dolazi do podjele rada. Podjela rada dovodi do toga da se parcijalizira proces proizvodnje, te se kroz davanje nadnice radniku za njegov rad i gubitak predmeta rada (u smislu da čovjek ne proizvodi predmete više za sebe, već za nekog drugog) radnik otuđuje od prirode svog rada ali i samog sebe. Radniku rad postaje stran jer on više nema zadovoljstvo koje bi proizašlo iz cjelovitog procesa proizvodnje od prirodnog materijala do uporabnog predmeta koji čovjeku treba.⁹³ Marx analizira otuđenje od njegovih posljedica prema njegovim izvorima, te kroz posljedice na čovjeka i njegov pogled na sam proces rada uzima kao polazišnu točku za korijene takvog stanja. U čemu se onda sastoji otuđenje rada?

„Prvo, da je rad radniku spoljašni rad, tj. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje nego poriče, da se ne osjeća sretnim (...) Kod kuće je kad ne radi, a kad radi nije kod kuće (...) Napokon, spoljašnjost rada pojavljuje se za radnika u tome, da on nije njegov vlastiti rad nego rad nekog drugog (...) Kao što u religiji samodjelatnost ljudske fantazije(...) djeluje nezavisno od

⁸⁹ K. Marx, *Ekonomsko – filozofski rukopisi*, cit., str. 210.

⁹⁰ Ibid., str. 210-211

⁹¹ Usp. ibid., str. 210-211.

⁹² Usp. ibid., str. 211-212.

⁹³ Ibid., str. 211

individuuma, tj djeluje na nju kao tuđa(...)djelatnost, tako djelatnost radnika nije njegova samodjelatnost. Ona pripada drugome, ona je gubitak njega samog.“⁹⁴

Stoga se čovjek, u stanju u kojem se ne može poistovjetiti sa svojim proizvodom rada, otuđuje od samog rada jer mu on ne dolazi kao prirodno ispunjenje, već kao patnja i rad za nekog drugog. Na veoma sličan način, tvrdi Marx, kao što otuđeni rad svodi čovjekovu samodjelatnost na sredstvo a ne svrhu, čovjekov se rodni život svodi na sredstvo njegove fizičke egzistencije. Čovjek se iznova stalno potvrđuje u svijetu kao rodno biće kroz čin stvaranja, on time potvrđuje svoju relaciju sa samim sobom, činom obrade predmetnog svijeta. Takav oblik proizvodnje jest upravo opredmećenje njegove rodne prirode – a kako se njegov predmet proizvodnje otuđuje od njega, otuđuje mu se i njegova rodna priroda, zato što ono što čovjek stvara je refleksija njega samog, a ako je ono što on stvara tuđe, postaje tuđa i njegova vlastita rodna priroda. Ne otuđuje se samo čovjekova fizička osoba, već se otuđuje i njegov duh, njegova priroda.⁹⁵

Zatim, nakon što biva otuđen od proizvoda svoga rada, od samog rada te od samog sebe, čovjek recipročno tome biva i otuđen od drugih ljudi, što rezultira time da čovjek na druge ljude ne gleda više kao stvaralačka bića, već samo u okvirima vrijednosti i plodova njihova rada. Rad i vrijednost koju drugi proizvode, postaju naše slike njih i obrnuto.⁹⁶ Što se tiče samog društvenog otuđenja, ono je, smatra Leković, usko povezano sa ekonomskim otuđenjem čovjeka u Marxovim radovima a osnova društvenog otuđenja je a) društvena podjela rada i b) ekonomska polarizacija koja iz nje proizlazi.⁹⁷ Ipak, treba imati na umu korelacija i odnos između društvenog i ekonomskog otuđenja nisu mehanički niti jednoznačni. Veza između te dvije vrste otuđenja, smatra Leković, dijalektičke je prirode, te je jedno relativno samostalno u odnosu na ono drugo i svako utječe na drugo.⁹⁸

Referirajući se na *Ekonomsko – filozofske rukopise* Jaeggi smatra da se Marxova podjela na četiri vrste otuđenja (radnika od njegova rada, proizvoda njegova rada, sebe samog i drugih) može shvatiti kao poremećaj u relacijama koje je čovjek do trenutka otuđenja imao (ili bi trebao imati), prema samome sebi i prema svijetu u kojem se nalazi. Stoga identificira dvije dimenzije takvog manjka relacije čovjeka (u odnosu na samog sebe i na svijet), koje Marx opisuje kao otuđenje: prvom dimenzijom smatra *nemogućnost poistovjećivanja onoga što čovjek radi i sa kime to radi* (odnosno nemogućnošću da individualno i kolektivno postane

⁹⁴ Ibid., str. 212-213.

⁹⁵ Ibid., str. 216-217.

⁹⁶ Ibid., str. 217.

⁹⁷ Usp. D. Leković, *Marksistička teorija otuđenja*, str. 235.

⁹⁸ Usp. ibid., str. 235.

subjektom vlastitih radnji) i drugo – nemogućnost kontrole *nad onim što radimo ili proizvodimo* (radnik nema više pristup onome što proizvodi, proizvod njegova rada zamjenjuje nadnica) – a da se obje te dimenzije otuđenja realiziraju kao posljedica specijalizacije i podjele rada. To dovodi do toga, kako piše Jaeggi, da rad postaje pukim sredstvo čiju svrhu radnik više ne percipira, a tako i sam život radnika gubi svoje značenje. Odnosno njenim riječima:

„Ono što je otuđujuće u otuđenom radu jest činjenica da takav rad nema intrinzičnu vrijednost, da se ne izvršava zbog neke svrhe. Takve aktivnosti, koje radnik izvodi na otuđeni način, više ne smatra nečim što čini sa svrhom, već ih smatra samo sredstvom. Stoga Marx tvrdi da se u otuđenom stanju i život samo pričinjava kao život – ono što bi se trebalo tumačiti kao svrha po sebi postaje samo sredstvo, događaj bez svrhe.“⁹⁹

Leković definira određene faze razvitka društvenog otuđenja:

- „1. Iščezavanje prvobitne ljudske zajednice, zajednice koja svojom organizacijom neposredno odgovara nedovoljno razvijenoj društvenosti čovjeka i njegovoj ograničenoj ljudskoj suštini,
2. podjelu društva na antagonističke grupe i izgradnju iluzornih društvenih zajednica
3. podjelu čovjekovog društvenog bića između suprotnih društvenih grupa i iluzorno pomirenje čovjeka s njegovom društvenom suštinom posredstvom ovih otuđenih društvenih grupa.“¹⁰⁰

Prema Lekoviću, naznake kritike društvenog otuđenja kod Marxa vidljive su u *Njemačkoj ideologiji* (1846) i *Prilogu židovskom pitanju* (1843) te u kasnije izdanima *Osnovnim crtama kritike političke ekonomije* (1857), te da oblik i karakter te vrste otuđenja nužno proizlazi iz stanja razvijenosti proizvodnih snaga i materijalne proizvodnje, no ne od onoga što društvo u tom trenutku proizvodi, već iz toga kako ono proizvodi. Iz toga povlači nužno, da društveno otuđenje proizlazi iz ekonomske strukture društva.¹⁰¹ Jedna od glavnih pretpostavki proučavanja društvenog otuđenja u ovom radu je ta da se Marx prvenstveno fokusirao na istraživanje društvenog otuđenja u okvirima građanskog društva. Polazi se od pretpostavke da se, kako bi se pravilno riješili društveni (i ekonomski) problemi, treba proučiti strukturu društva – problem odnosa društvenih klasa, društvene položaje i preduvjete života klasa građanskog (kapitalističkog) društva.¹⁰² No, što bi onda u okvirima građanskog društva za Marxa značilo otuđenje? Marx u uvodu *Manifesta Komunističke partije* tvrdi sljedeće:

„Istorija svakog dosadašnjeg društva jeste istorija klasnih borbi. Slobodan čovek i rob, patricij i plebejac, baron i kmet, esnafski majstor i kalfa, ukratko – ugnjetač i ugnjeteni stajali su jedan prema

⁹⁹ R. Jaeggi, *Alienation*, str. 13.

¹⁰⁰ Ibid., str. 235.

¹⁰¹ Usp. ibid., str. 236-237.

¹⁰² Usp. ibid., str. 241.

drugom u stalnoj suprotnosti, vodili neprekidnu, čas skrivenu čas otvorenu borbu, borbu koja se uvek završava revolucionarnim preuređenjem celog društva ili zajedničkom propašću klasa koje su se borile.“¹⁰³

Leković tvrdi da se iz toga jasno vidi kako društveno otuđenje nije miroljubiva koegzistencija društvenih klasa već njihova inherentna suprotnost, koja proizlazi iz njihove biti, odnosno iz biti njihovih klasa.¹⁰⁴ Otuđenje koje je označeno uvođenjem privatnog vlasništva, dovodi do borbe između klasa koja može završiti pobjedom potlačene klase kao i propadanjem klasa koje karakteriziraju kapitalističko društvo. Misao o neizbježnosti klasne borbe jasno se izražava u *Manifestu Komunističke partije* – „Borba proletarijata protiv buržoazije počinje s njegovim postankom“.¹⁰⁵

Tema povezana sa ekonomskim otuđenjem kod Marxa i njegovim posljedicama na društvene odnose je tema fetiškog karaktera robe, kojom se bavi u prvoj glavi prve knjige *Kapitala* u poglavlju pod istim imenom. Marx proučava pitanje vrijednosti robe koja se pojavljuje pored njene osnovne upotrebne vrijednosti. Ljudi stvaraju predmete od prirodnih materijala i oni postaju korisni predmeti, zatim postaju roba. No, prije nego postanu roba, oni su još uvijek samo puki predmeti, korisni čovjeku. Po Marxu taj mistični karakter robe ne proizlazi ni iz njene upotrebne vrijednosti (iako, preduvjet robe jest njena upotrebna vrijednost u odnosu na druge robe), niti iz sadržaja odredbi neke vrijednosti.¹⁰⁶ Stoga se prirodnim postavlja pitanje – odakle potječe taj „magični“ dodatni karakter robe? Na to pitanje odgovor pronalazi u sferi ekonomskog otuđenja. Jaeggi smatra kako se srž Marxove antropologije rada nalazi upravo u filozofskom konceptu koji on postulira iz rada – *rad kao relacija čovjeka sa svijetom promatra se kao eksternalizacija i objektivizacija čovjekovih prirodnih moći*.¹⁰⁷ Ljudske misli, želje i ciljevi se opredmećuju kroz rad. Stoga Marx tvrdi kako čovjek proizvodi svijet oko sebe te istovremeno kroz to i sebe samog. Odnosno kako piše Marx:

„cjelokupna takozvana *svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću čovjekova rada, ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka“¹⁰⁸

Prema Jaeggi iz toga slijedi da je radnik svjestan svojih sposobnosti i proizvoda svoga rada i u tome vidi one relacije koje otuđenjem gubi. Stoga ne čudi da, kao što Marx kaže, životinja proizvodi ono što treba ali samo čovjek proizvodi ono što želi te dodaje, da samim

¹⁰³ K. Marx, F. Engels, *Manifest Komunističke partije*, Kultura, Zagreb, 1948., str. 6-7.

¹⁰⁴ Usp. D. Leković, *Marksistička teorija otuđenja*, str. 248.

¹⁰⁵ K. Marx, F. Engels, *Manifest Komunističke partije*, str. 8.

¹⁰⁶ Usp. K. Marx, F. Engels, *Kapital: Kritika političke ekonomije - I. tom*, str. 75

¹⁰⁷ Usp. R. Jaeggi, *Alienation*, str. 15

¹⁰⁸ K. Marx, *Njemačka ideologija*, u: K. Marx- F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 286.

time stvara i društvene relacije sa svijetom u kojem živi.¹⁰⁹ Jaeggi također smatra da se korijeni otuđenog oblika društvenih odnosa (koji se kasnije pojavljuju u *Kapitalu* u dijelu pod naslovom *Fetiškom karakteru robe i njegova tajna* kao društveni odnosi privatnog rada proizvođača) mogu pronaći u njegovim radovima napisanim godinu naprije *Ekonomsko – filozofskih rukopisa*, poput *Priloga židovskom pitanju* (1843) te u *Kritici Hegelove filozofije državnog prava* (1843).¹¹⁰

2.3 Reifikacija i otuđenje – problematika fetišizma

Proces proizvodnje u kapitalističkom društvu, prema Marxu, može se svesti na iduće dijelove; ljudi opredmećuju svoje misli kroz rad, stvaraju predmete upotrebne vrijednosti. U proizvodnju se očituje čovjekov rad i čovjekov trud; on je ekonomski gledano kombinacija uložene radne snage i truda zajedno sa vremenom, veličinom i ostalim karakteristikama proizvoda, zbog čega uslijed uzajamnih odnosa proizvođača u kojima djeluju društvene odredbe njihovog rada, „proizlaze određeni društveni odnosi proizvoda rada“¹¹¹.

„Tajanstvenost robnog oblika sastoji se prosto u tome što on ljudima društvene karaktere vlastita njihova rada odražava kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode.“¹¹²

Spomenuta društvena svojstva koja se pojavljuju uslijed ulaganja vlastitog rada u proizvodnju nekog predmeta čini se kao da pripadaju samom proizvodima našeg rada, kao da postoji neka vrsta društvenog odnosa koji postoji izvan proizvođača i proizvoda njihova rada. Takvom vrstom lažne ekvivalencije između proizvoda rada i društvenog odnosa proizvođača, proizvod rada postaje ne samo robom nego i društvenom stvari.¹¹³ U analizi fetišskog karaktera robe pojavljuju se antropološki elementi koji se mogu povezati s elementima opredmećenja iz ranijih analiza ovog teksta; kao što se mentalne predodžbe ljudi opredmećenjem počinju smatrati neovisnim proizvodima, koji imaju svoje karakteristike i samostalnost, recipročno tome proizvodi poprimaju društvene karakteristike tih proizvođača i ulaze u sferu društvenosti. Stoga se na sličan način na koji se čovjek otuđuje u radu, otuđuje se i kroz

¹⁰⁹ Usp. R. Jaeggi, *Alienation*, str. 14-15.

¹¹⁰ R. Jaeggi, *Alienation*, cit., str. 15-16.

¹¹¹ Usp. K. Marx, F. Engels, *Kapital: Kritika političke ekonomije - I. tom*, str. 76.

¹¹² Ibid., str. 76.

¹¹³ Usp. ibid., str. 76.

proizvode svojeg rada, pridajući im dublja, metafizička svojstva koja oni nemaju.¹¹⁴ Gajo Petrović u tekstu *Bit i aktualnost Marxova mišljenja* smatra da se Marx u *Kapitalu* nije bavio samo opisivanjem funkcioniranja i razvoja kapitalističkih društava već da *Kapital* sadrži i jasnu kritiku temeljenu na nehumanosti, neljudskosti ali i samootuđenosti takvog društva.¹¹⁵ Društveni, politički i ekonomski (ili sve zajedno prema Marxu – materijalni) odnosi među ljudima moraju se moći izraziti u međusobnom odnosu – samo ljudi su racionalni i razvijaju se, dok životinje proizvode samo za svoje potrebe i ništa više. Ljudima je inherentno da pronalaze nove načine izražavanja pred drugima, bilo to kroz pozitivno otuđenje kao obliku „cjepkanja“ ljudske stvarnosti ili na negativne načine poput pridavanja mističnog karaktera robi koju proizvodimo, bogovima koje štujeemo ili političkom građanskom društvu u kojem se otuđujemo kao građanin - *bourgeois*. Stoga Marx kaže –

„Ovo cepanje proizvoda rada na stvar od koristi i na stvar od vrednosti nastupa u praksi tek pošto se razmena dovoljno rasprostranila i stekla važnost da bi se korisne stvari proizvodile u svrhu razmene, kad se, dakle, već pri samoj njihovoj proizvodnji uzima u obzir njihov karakter kao vrednosti.“¹¹⁶

U trenutku kada proizvod poprima društvenu vrijednost privatnog rada koji predstavlja, dobiva dakle svoj dvostruki društveni karakter, zbog čega se kroz proizvod vidi odnos samih proizvođača, korisnost njihova rada, njihovi društveni međuodnosi – unutar sfere praktičnog prometa robe.

„Prema tome, ne dovode ljudi proizvode svog rada u uzajamni odnos kao vrednosti... Naprotiv. Time što u procesu razmene izjednačuju svoje raznovrse proizvode jedan s drugim kao vrijednosti, izjednačuju oni i svoje različne radove jedne s drugima kao ljudski rad. Oni to ne znaju ali to čine.“¹¹⁷

Marx smatra kako stoga vrijednost proizvoda kao njegova društvena vrijednost postaje načinom ophođenja između proizvođača. Ona postaje izrazom komunikacije, postaje društveni proizvod poput jezika. Stoga nije neobično da se kao posljedica tih procesa materijalna vrijednost predmeta i društvena vrijednost čovjeka - proizvođača izjednačavaju, a sami se vrijednosti karakter nekog proizvoda počinju stabilizirati u onom trenutku kada se njegova razmjenska robna vrijednost ustoliči u odnosu na neku drugu, što je opet karakterizirano društvenim kretanjem tih roba, ovisno o potrebama i uvjetima. Zbog toga određivanje stvarne vrijednosti neke robe dolazi do izražaja razvitkom novčanog izraza robe, što dodatno doprinosi otuđenju proizvođača i njegove prirode, time što produbljuje jaz između

¹¹⁴ Ibid., str. 76-77.

¹¹⁵ G. Petrović, *Bit i aktualnost Marxova mišljenja*, u G. Petrović *Marx i marksisti*, Naprijed- Nolit, Zagreb- Beograd, 1986. str. 40

¹¹⁶ K. Marx, F. Engels, *Kapital: Kritika političke ekonomije – I. tom*, str. 77.

¹¹⁷ K. Marx, F. Engels, *Kapital: Kritika političke ekonomije - I. tom*, str. 78.

realne, materijalne vrijednosti predmeta, izraza privatnog proizvođača, društvene vrijednosti robe putem razmjene i njene novčane vrijednosti. Marx zaključuje da upravo novčanim oblikom buržoaska ekonomija poprima svoje kategorije.¹¹⁸

¹¹⁸ Ibid., str. 78-79.

Zaključak

Kada ljudi ulaze u društvo posredovano društvenim ugovorom, otuđuju svoja prirodna prava kako bi mogli uskladiti vlastite slobode sa slobodama drugih. Međutim, opis tog procesa prirodnog stajanja nije jednak među kontraktualistima, a Rousseau ga smatra filozofskom apstrakcijom – stanje do kojeg nijedan filozof nije uspio doprijeti. No, usprkos toga ga koristi kao svojevrsnom radnom hipotezom. Po njemu je prijelaz izlazak iz prirodnog stanja označen otuđenjem. Naime, civilizirani čovjek je po Rousseauu podijeljen „uvijek izvan sebe“, bio on podjarmljen ili onaj koji podjarmljuje. Društvo i civilizacija mijenjaju stanje i uvjete čovjeka; neki posjeduju više dok drugi posjeduju manje. Istovremeno civilizirani čovjek koji živi u društvu složeniji je i lakše se prilagođava novim uvjetima od prirodnog. Stoga je potrebno ukazati put kojim prevladati frakturu koja nastaje s civiliziranjem čovjeka i koja se odvija pod vidom otuđenja. Upravo je to problem na koji Rousseau pokušava odgovoriti *Društvenim ugovorom*.

Marx s druge strane pak ukazuje na lom u čovjeku tj. otuđenje koji se događa u radu unutar kapitalističkog društva. Riječ je o otuđenju koje odvija u samom procesu rada, te je jedna od ključnih kritika kapitalističkog načina proizvodnje u Marxovom opusu.

Prema Collettiju, Rousseau i Marx obojica žele osnovati jednakost temeljenu na postojećim razlikama između pojedinaca. Rousseau to čini, smatra Colletti, s naglaskom na zasluge pojedinca, a Marx s obzirom na njihove potrebe. Razlika između pristupa dvojice filozofa problemu nejednakosti je ta da Rousseau u obzir uzima razlike među sposobnostima pojedinaca, da doprinose društvenom poretku, dok Marx želi da „društvo jednog dana vodi brigu o 'potrebama' manje nadarenih i spriječiti pojavu bilo kakve hijerarhije.“¹¹⁹ Po Collettiju što dvojicu filozofa spaja jest polazišna točka o prirodnim razlikama pojedinaca, a razdvaja ih pitanje hijerarhije – Rousseau društvenu hijerarhiju želi što ravnopravnije konsolidirati a Marx ukinuti u potpunosti. Obojica isto tako svoje teorije temelje na pitanju rada i radnih sposobnosti pojedinaca, ali Marx je taj koji ide preko granica i pitanja klasnih razlika. Iz toga proizlazi da jedan zagovara društveno priznavanje zasluga, dok drugi zagovara društveno priznavanje potreba. Stoga Colletti zaključuje kako je Rousseau, unatoč genijalnosti kritike tadašnjeg građanskog društva još uvijek bio prezaokupljen društvenim hijerarhijama svog vremena, te da je Marx onaj koji čini bitni kvalitativni iskorak.¹²⁰

Namjera ovoga rada bila je pokazati koliko je pojam otuđenja duboko usađen u modernost i kolika bila njegova analitička moć u analizi društvenih problema. Axel Honneth

¹¹⁹ L. Colletti, *Ideologija i društvo*, str. 207

¹²⁰ Usp. ibid, str. 207-208

smatra da nijedan pojam nije toliko „označio prvu fazu kritičke teorije koliko pojam otuđenja“¹²¹. Kako Marcuse tako Horkheimer i Adorno smatrali su da su svi društveni odnosi vremena u kojem su djelovali bitno otuđeni¹²². Otuđenje za „Rousseaua, kao i Marxa i njegove nasljednike podrazumijeva *određeno poimanje ljudske biti*“¹²³, jer ono što se dijagnosticira kao otuđeno, mora se od nečeg udaljiti, otuđiti se od ljudske prirode. Po Honnethu obzirom da danas više „ne možemo govoriti o ljudskoj prirodi u objektivističkom smislu“, a sam pojam otuđenja nestao je iz filozofskog leksika¹²⁴. No gubitkom tog pojma, kao što primjećuje Honneth, izgubila se i mogućnost da se obuhvate i analiziraju mnogi bitni fenomeni (prvenstveno patologije) suvremenog društva.

Pojam treba ažurirati kao što to npr. radi Rahel Jaeggi izbjegavajući njegove esencijalističke implikacije te povezati ga s „formalnijim pojmovima koji se odnose na ljudske sposobnosti“¹²⁵. Radi se o alternativnom modelu koji kreće od ljudske slobode – uvjeta funkcioniranja ljudske volje i sposobnosti. Upravo stoga je otuđenje *onesposobljavanje* naše volje, a to za posljedicu ima nemogućnost prisvajanja vlastitog „ja“ i svijeta.¹²⁶ Uzevši sve ovo u obzir, može se smatrati kako fenomen otuđenja, unatoč pregrštu teorijskih pristupa kojima ga se pokušava definirati i objasniti, još uvijek nije u potpunosti istražen – ako ga je uopće moguće istražiti u potpunosti. Razlog tome može biti činjenica da je sveprisutan u društvu i u odnosima, a opet promjenjiv kao samo društvo i ljudi koji ga čine. Stoga je za razumijevanje otuđenja od ključne važnosti razumjeti društvene odnose koji iz tih uvjeta proizlaze, kako bi se bolje razumjela sva određenja koja čovjek može poprimiti u društvu.

¹²¹ A. Honneth, *Introduction*, u: R. J. *Alienation*, cit., str. vii

¹²² Usp Ibid, str vii

¹²³ Ibid, cit., str. vii

¹²⁴ Ibid, cit. str. vii

¹²⁵ Ibid, str. viii

¹²⁶ Usp, cit., str. xii

Bibliografija

- Brčić Kuljiš, Marita (2014) *Koncepcija pravednosti u filozofiji Jean-Jacquesa Rousseaua*, u: „Filozofska istraživanja“, br. 133-134, god. 34, sv. 1-2, str. 23-36
- Burger, Hotimir (1993): *Filozofska antropologija*. Zagreb: Naprijed
- Coletti, Lucio (1969/1982): *Ideologija i društvo*. Zagreb: Školska knjiga
- Ferrara, Alessandro (1998) *Reflective Authenticity – Rethinking the project of Modernity*. Routledge, London.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1820/1989): *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo.
- Herb, Karlfriedrich (2012): *Autonom oder authentisch? Rousseau und die Ambivalenzen des modernen Bürgerseins*. u *Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 20. str. 93-104
- Hobbes, Thomas (1651/2004): *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Jesenski i Turk, Zagreb.
- Jaeggi, Rahel (2014) *Alienation*, Columbia University Press, New York.
- Leković, Dragutin (1968): *Marksistička teorija otuđenja*. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta.
- Locke McLendon, Michael (2009) *Rousseau, Amour Propre and Intellectual Celebrity* u „The Journal of Politics“, Vol. 71, No. 2, str. 506-519
- Locke, John (1689/2003): *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1848/1948): *Manifest Komunističke partije*. Zagreb: Kultura (pr. M. Pijade)
- Marx, Karl (1867/1974): *Kapital: Kritika političke ekonomije - I Tom* Prosveta, Beograd.
- Marx, Karl (1894/1978): *Kapital: Kritika političke ekonomije - III Tom*, Prosveta, Beograd
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1932/1961): *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb.
- Mendham, Matthew D. (2010) *Enlightened Gentleness as soft indifference: Rousseau's critique of cultural modernization* u „History of political thought“, Vol. 31, No 4., str. 605-637.

- Perić, Zdravko (2017) *Politička psihologija Rousseauova „plemenitog divljaka“* u „Filozofska istraživanja“ Br. 145, God. 37, Sv. 1, str. 153-166
- Petrović, Gajo (1986): *Filozofija prakse*. Naprijed, Zagreb
- Petrović, Gajo (1986): *Marx i marksisti*. Naprijed- Nolit, Zagreb- Beograd, str. 13-45.
- Raunić, Raul (2014): *Rousseauov politički emancipacijski projekt* u „Filozofska istraživanja“ 133-134, God. 34. Sv. 1-2. str. 5-22.
- Rousseau, Jean Jacques (1750/1979): *Rasprava o znanosti i umjetnosti* u *Politička misao : časopis za politologiju*, Vol. 16, No. 1, str. 32-58
- Rousseau, Jean Jacques (1755/1978): *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb
- Sergejev, Dimitrije (1986): *Otuđeni čovjek: teorija alijencije u tradiciji i suvremenoj misli*. Školska knjiga, Zagreb.